Filosofía de las formas simbólicas II

Ernst Cassirer





FILOSOFÍA

Ernst Cassirer (1874-1945), célebre filósofo alemán, es uno de los principales representantes de la escuela neokantiana de Marburgo. Fue profesor de filosofía en Berlín y los Estados Unidos. En sus trabajos abordó la historia de la filosofía de la Antigüedad clásica, el Renacimiento y la Ilustración. De su obra el FCE también ha publicado, entre otros títulos, *Kant, vida y doctrina*, *Antropología filosófica* y *Filosofía de la Ilustración*.

Filosofía de las formas simbólicas

TOMO II

Traducción de
ARMANDO MORONES

Ernst Cassirer

FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS

II. El pensamiento mítico



Sección de Obras de Filosofía

Primera edición en alemán, 1964
Primera edición en español, 1972
Segunda edición en español, 1998
Primera edición electrónica, 2017

Título original: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das Mythische Denken*
D. R. © 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

La edición de los tres tomos de esta obra se hizo según convenio con Yale University Press, New Haven, Conn.

D. R. © 1972, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-3763-5 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

A la memoria de
PAUL NATORP

Prefacio

Una "crítica de la conciencia mitológica", en el sentido en que la trata de llevar a cabo este segundo tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas,* en el estado actual de la filosofía crítica y científica, debe parecer no sólo un atrevimiento sino inclusive una paradoja. Pues desde Kant la "crítica" presupone un *factum* al cual se dirija la pregunta filosófica; un *factum* que no es creado por la filosofía en su significación y validez peculiares, sino que, habiéndolo encontrado, investiga sus "condiciones de posibilidad". Pero ¿el mundo del mito constituye un *factum* semejante comparable de algún modo al mundo del conocimiento teorético, al mundo del arte o de la conciencia moral? ¿Acaso el mundo del mito no ha pertenecido siempre al campo de la ilusión, del cual la filosofía, como teoría del ser, debe mantenerse alejada y no inmiscuirse en él sino, por el contrario, apartarse cada vez más clara y tajantemente? De hecho, toda la historia de la filosofía científica puede considerarse como una lucha constante por alcanzar esa separación y liberación. Aunque las formas de esta lucha varían de acuerdo con el nivel alcanzado por la autoconciencia teórica, esta dirección básica y su tendencia general resaltan clara y marcadamente. Y esta contraposición de filosofía y mito se agudiza de manera especial dentro del idealismo filosófico. En el momento en que este idealismo llega a conceptuarse a sí mismo y toma conciencia de que la idea de *ser* constituye su problema fundamental y originario, el mundo del mito queda relegado al campo del no-ser. Y desde la antigüedad la palabra de Parménides ha quedado inscrita a las puertas de este reino como advertencia, prohibiendo al pensamiento puro todo contacto y toda relación con el no-ser: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶγε νόημα. Parece como si la filosofía, que con relación al mundo de la percepción empírica desde hace tiempo ha olvidado esta advertencia, la hubiera guardado inalterable con relación al mundo del mito. Desde que el pensamiento conquistó su propio dominio y su propia legalidad autónoma, el mundo del mito pareció superado y olvidado. Pero cuando a principios del siglo pasado el romanticismo volvió a descubrir este mundo sumergido, y Schelling trató de asignarle un sitio fijo dentro del sistema de la filosofía, ciertamente pareció operarse un cambio. Pero el interés redivivo por el mito y por los problemas fundamentales de la mitología comparada redundó más en beneficio de la investigación de su *materia* que en el análisis filosófico de su *forma*. Gracias al trabajo desempeñado en este campo por la ciencia sistemática de la religión, la historia de la religión y la etnología, este material se nos ofrece en abundancia. Pero el problema sistemático de la *unidad* de este múltiple y heterogéneo material, o bien no se ha vuelto a plantear hoy día, o bien, cuando se le ha llegado a plantear, se ha tratado de resolver exclusivamente con los métodos de la psicología evolutiva y la psicología étnica general. El mito pasa por "comprendido" cuando se ha conseguido explicar su procedencia a partir de determinadas disposiciones básicas de la "naturaleza humana", descubriendo las reglas psicológicas que sigue en su desenvolvimiento a partir de este

germen originario. Si la lógica, la ética y la estética consiguieron reafirmar su independencia sistemática siempre que se intentó contra ellas una forma semejante de explicación y derivación, eso fue porque todas ellas podían invocar y apoyarse en un principio independiente de validez "objetiva" que se oponía a todo intento de reducción psicologista. Pero el mito, el cual aparentemente carece de semejante apoyo, pareció quedar para siempre entregado y a merced de la psicología y el psicologismo. Una ojeada a las condiciones de su nacimiento parece equivaler a la negación de su situación independiente. Parecía que entender su contenido no podía significar otra cosa que demostrar su nulidad objetiva, percatarse de la "ilusión" a la que debe su existencia; ilusión que, aunque universal, no por ello es menos "subjetiva".

Y no obstante, este "ilusionismo" —tal como se presenta no sólo en la teoría de la representación mítica sino también en algunos intentos de fundamentación de la estética y la teoría del arte— implica un difícil problema y un grave peligro si lo consideramos desde el punto de vista del *sistema* de las formas de expresión espirituales. Pues si la totalidad de estas formas constituye verdaderamente una unidad sistemática, ello implica que el destino de cada una de ellas está íntimamente ligado al de las demás. Toda negación que se refiera a una de ellas tiene que hacerse extensiva a las demás directa o indirectamente; el aniquilamiento de uno de los miembros pone en peligro al todo, puesto que éste no está concebido como un mero agregado sino como una unidad orgánica espiritual. Y si se tiene presente la génesis de las formas fundamentales de la cultura a partir de la conciencia mitológica, de inmediato salta a la vista que el mito posee una significación decisiva en y para ese todo. Ninguna de esas formas posee desde el comienzo un ser independiente y una configuración propia claramente diferenciada, sino que, por así decirlo, cada una se nos presenta revestida y envuelta en cualquiera de las figuras mitológicas. Difícilmente hay un dominio del "espíritu objetivo" en que no pueda señalarse esta fusión, esta unidad concreta que desde el origen integra junto con el espíritu mítico. Los productos del arte y del conocimiento, los contenidos de la moral, del derecho, del lenguaje y de la técnica: todos ellos apuntan a la misma conexión básica. La pregunta por el "origen del lenguaje" está indisolublemente enlazada a la pregunta por el "origen del mito"; en todo caso, cada una de estas cuestiones sólo puede plantearse en relación con la otra. El problema de los orígenes del arte, la escritura, el derecho y la ciencia nos hace remontarnos en la misma medida a una etapa en que todos ellos descansaban todavía en la unidad inmediata e indiferenciada de la conciencia mítica. De este englobamiento y abigarramiento fueron desprendiéndose paulatinamente los conceptos teóricos fundamentales del conocimiento (los conceptos de *espacio, tiempo* y *número*), los conceptos jurídicos y sociales (como el concepto de *propiedad*), así como también las nociones económicas, artísticas y técnicas. Y esta relación genética no se alcanza a comprender en toda su significación y profundidad mientras se le siga considerando una relación *meramente* genética. Al igual que en toda vida del espíritu, aquí también el devenir se remite a un ser sin el cual no se le puede concebir ni conocer en su peculiar "verdad". La propia psicología, en su forma científica moderna, da a conocer esta relación, pues cada vez va cobrando más validez la idea de que los

problemas genéticos nunca pueden resolverse en sí mismos sino sólo en íntimo contacto y en permanente correlación con los "problemas estructurales". El surgimiento de los productos individuales específicos del espíritu a partir de la generalidad e indiferenciación de la conciencia mítica no puede entenderse con certeza mientras esta fuente originaria siga siendo un enigma, mientras en lugar de concebirla como una modalidad de *conformación* espiritual, se le siga tomando solamente como un caos amorfo.

Tomado de esta manera, el problema del mito trasciende todos los estrechos límites psicológicos o psicologistas para ingresar al ámbito de problemas que Hegel calificó como "fenomenología del espíritu". Que el mito se encuentra en una relación íntima y necesaria con la tarea universal de la fenomenología del espíritu es algo que ya se extrae indirectamente de la formulación y definición que Hegel hace de él. "El espíritu, se sabe que se ha desarrollado como espíritu —dice en el prefacio de la *Fenomenología*— es la ciencia. La ciencia es su realización y el reino que se construye para sí mismo en su propio elemento […] El comienzo de la filosofía presupone o exige que la conciencia se halle en este elemento. Pero este elemento sólo adquiere toda su perfección y transparencia a través del movimiento en su devenir. Es la pura espiritualidad, que es lo universal, lo que tiene el carácter de simple inmediatez […] Por su parte, la ciencia requiere que la autoconciencia surja en este éter, para vivir y poder vivir en y con él. Por el contrario, el individuo tiene el derecho de exigir que la ciencia haga llegar la escalera hasta el punto en que pueda mostrarle que él mismo se encuentra a esa altura […] Si la posición que adopta la conciencia, consistente en saber que las cosas objetivas se oponen a ella y ella misma se opone a ellas, para la ciencia es lo *contrario* […] Para la conciencia, por el contrario, el elemento de la ciencia constituye una región lejana en la cual la conciencia ya no se posee a sí misma. Cada una de las partes parece ser para la otra lo opuesto a la verdad […] Sea la ciencia en sí misma lo que quisiere; en relación con la autoconciencia inmediata aparece como lo opuesto a ella; o bien, puesto que la autoconciencia tiene en la certidumbre de sí misma el principio de su realidad, la ciencia presenta la forma de irrealidad en la medida en que la autoconciencia se sabe fuera de la ciencia. Por ello, la ciencia tiene que combinar ese elemento consigo misma o, más bien, mostrar que dicho elemento le pertenece y de qué manera. En tanto prescinda de esa realidad, la ciencia sólo es contenido como 'en sí', es el fin, que primero no es más que algo interno; no es espíritu, sólo es sustancia espiritual… Este 'en sí' tiene que manifestarse exteriormente y devenir por sí mismo, lo cual no significa sino que este 'en sí' tiene que hacer de la conciencia y de sí mismo una sola cosa […] El saber, en un principio, o sea el *espíritu inmediato,* es lo *carente de espíritu,* la *conciencia sensible.* Para llegar al verdadero saber o para producir el elemento en que se halla la ciencia —que es su mismo concepto puro— tiene que recorrerse un largo y penoso camino." Estas frases en las que Hegel expone la relación de la "ciencia" con la conciencia sensible pueden aplicarse plenamente y en toda su agudeza a la relación del conocimiento con la conciencia mítica. Pues el verdadero punto de partida de todo devenir de la ciencia, su comienzo en lo inmediato, no se encuentra tanto en la esfera de lo sensible como en la esfera de la intuición mítica. Lo que se suele llamar conciencia sensible, la existencia de

un "mundo de la percepción" que se divide en esferas de percepción claramente diferenciadas (los "elementos" sensibles de calor, tono, etc.), es ya un producto de la abstracción, una elaboración teorética de lo "dado". Antes de que la autoconciencia se eleve hasta esta abstracción, vive en el mundo de la conciencia mítica; en un mundo no tanto de "cosas" y sus "atributos", sino más bien de potencias y fuerzas mitológicas, de demonios y dioses. De ahí que si la "ciencia", de acuerdo con la exigencia de Hegel, debe ofrecer a la conciencia natural la escalera que conduzca hasta ella misma, entonces debe colocar esa escalera en un nivel inferior. Nuestra introspección del "devenir" de la ciencia —en sentido ideal y no cronológico— sólo queda completa y muestra cómo surgió y se desenvolvió a partir de la esfera de la inmediatez mitológica, y da a conocer la dirección y la ley de este movimiento.

Y aquí no se trata meramente de una exigencia del sistema filosófico sino de una exigencia del conocimiento mismo. Pues el conocimiento no llega a dominar el mito con sólo expulsarlo simplemente fuera de sus dominios. Por el contrario, el conocimiento sólo puede dominar verdaderamente aquello que de manera previa ha captado en su forma peculiar y de acuerdo con su peculiar esencia. Mientras esta tarea espiritual no sea llevada a cabo, resulta que la lucha que el conocimiento teorético creyó haber librado victoriosamente volverá siempre a desencadenarse. El conocimiento vuelve a encontrar en su propio seno al enemigo que creía haber derrotado definitivamente. La epistemología del "positivismo" ofrece justamente una clara prueba de esta situación. Para él, el verdadero objetivo de la investigación consiste en separar lo puramente fáctico, lo fácticamente dado, de todos los ingredientes subjetivos del espíritu mítico o metafísico. La ciencia sólo alcanza su forma propia de ciencia desprendiéndose de todos sus componentes míticos y metafísicos. No obstante, la evolución de la teoría de Comte muestra que justamente esos factores y motivos sobre los cuales creyó haber pasado ya desde el comienzo siguen viviendo y operando en su seno. El sistema de Comte, que comienza desterrando todo lo mítico al periodo primitivo y precientífico, culmina en una superestructura mítico-religiosa. Así pues, resulta que entre la conciencia del conocimiento teórico y la conciencia mítica no existe un hiato en el sentido de que se encuentren separadas por una honda censura *cronológica* como la de la "ley de los tres estadios" comtiana. Durante mucho tiempo la ciencia sigue conservando esa antigua herencia mitológica a la que sólo imprime una nueva forma. A la ciencia natural teórica le basta con recordar la lucha secular aún no concluida que ha tenido que librar para depurar el concepto de fuerza de todos sus componentes mitológicos y transformarlo en un puro concepto funcional. Y aquí no se trata solamente de una pugna que renace cada vez que se define el *contenido* de los conceptos fundamentales aislados, sino de un concepto que afecta profundamente a la forma misma del conocimiento teórico. Lo poco que dentro de esta forma se han conseguido separar claramente mito y logos puede probarse más que nada por la circunstancia de que todavía hoy el mito reclama derechos de nacionalidad y ciudadanía en el campo de la *metodología* pura. Hoy día se sostiene ya que no puede llevarse a cabo una clara separación lógica entre mito e *historia;* antes bien, se sostiene que toda concepción histórica tiene que estar impregnada de elementos

míticos y necesariamente ligada a ellos. Si esta tesis está en lo justo, entonces no sólo la historia sino todo el sistema de las ciencias del espíritu que se fundan en ella tendrían que serle arrebatados a la ciencia para entregarlos al mito. Estos ataques e incursiones del mito en el campo de la ciencia sólo podrían ser repelidos con éxito conociéndolo previamente dentro de su propio terreno y percatándonos de lo que es y puede ofrecer espiritualmente. Su verdadera superación tiene que basarse en el conocimiento y reconocimiento del mismo: sólo a través del análisis de su estructura espiritual pueden fijarse, por un lado, su ser peculiar y, por el otro, sus límites.

En cuanto más precisamente se definió para mí esta tarea general en el curso de la investigación, percibí con más claridad las dificultades que presentaba su realización. Aún menos que en el caso de los problemas de la filosofía del lenguaje de los cuales trata el primer volumen, podía decirse que existía ya un camino seguro o siquiera un tanto desbrozado. La investigación sistemática del lenguaje podía conectarse, si no material sí metodológicamente, con las investigaciones básicas de Wilhelm von Humboldt; pero en el campo del pensamiento mitológico faltaba un “hilo conductor” metodológico semejante. La abundancia de material que había proporcionado la investigación de los últimos decenios no compensaba la falta de este “hilo conductor”; por el contrario, sólo hacía resaltar más pronunciadamente la falta de introspección sistemática en la “forma interna” de lo mítico. La presente investigación espera haber tomado el camino que permite aproximarse a esta introspección, pero estoy muy lejos de creer que dicha investigación ha recorrido realmente todo el camino. Lo que contiene esta investigación de ningún modo es una conclusión sino meramente un comienzo. Sólo cuando el planteamiento del problema que aquí se ensayó sea aceptado y llevado adelante no sólo por la filosofía sistemática sino también por las disciplinas científicas especiales, particularmente por la historia de la religión y la etnología, puede esperarse que la meta que esta investigación fijó desde el principio será alcanzada verdaderamente a través de esfuerzos progresivos.

Los esbozos y trabajos preliminares para este volumen ya estaban muy adelantados para cuando fui llamado a Hamburgo y entré en contacto más estrecho con la Biblioteca Warburg. En ella no sólo encontré un material casi incomparable en riqueza y abundancia en lo que se refiere al campo de la investigación mitológica y la historia general de la religión, sino que este material, organizado y clasificado con el sello espiritual que le imprimió Warburg, se refería a un problema central y unitario que estaba en estrecha conexión con el problema fundamental de mi propio trabajo. Esta concordancia ha seguido siendo para mí un estímulo para proseguir por el camino iniciado, puesto que revelaba que la tarea sistemática que este libro se propone está en íntima relación con tendencias y exigencias surgidas del trabajo concreto de las propias ciencias del espíritu y del esfuerzo por fundamentarlas históricamente y darles más profundidad. Mientras utilicé la Biblioteca Warburg, Fritz Saxl fue para mí un guía siempre solícito y experto. Soy consciente de que, sin su decidida ayuda y sin la activa cooperación personal que desde un principio prestó a mi trabajo, no se hubieran podido superar muchas dificultades para conseguir el material y penetrar en él. Este libro no debe aparecer sin que en este sitio le exprese por todo ello mi más cordial agradecimiento.

ERNST CASSIRER
Hamburgo, diciembre de 1924

Introducción

El problema de una “filosofía de la mitología”

I

La consideración filosófica de los *contenidos* de la conciencia mítica y los intentos de comprender e interpretar teóricamente estos contenidos se remontan hasta los comienzos de la filosofía científica. La filosofía se ocupó del mito y sus creaciones mucho antes que de los otros grandes campos de la cultura. Esto es comprensible histórica y sistemáticamente, pues sólo ajustando cuentas con el pensamiento mítico consigue la filosofía precisar su propio concepto y adquirir conciencia de su propia misión. Siempre que la filosofía trata de erigirse en examen y explicación teorética del mundo, tiene que habérselas no tanto con la realidad fenoménica inmediata sino más bien con la concepción y transformación míticas de esa realidad. La filosofía no encuentra a la “naturaleza” estructurada en la misma forma que posteriormente recibirá —no sin la cooperación decisiva de la reflexión filosófica misma— a través de una conciencia de la experiencia más completa y evolucionada, sino que todas las formas de existencia aparecen como envueltas en la atmósfera del pensamiento y la fantasía míticos. Son éstos los que le proporcionan su forma, color y carácter específico. Mucho antes de que el mundo se dé a la conciencia como un conjunto de “cosas” empíricas y como un complejo de “propiedades” empíricas, se le da como un conjunto de potencias e influjos mitológicos. Y la perspectiva filosófica propiamente dicha no podía arrancar el concepto del cosmos directamente de la fuente y suelo espiritual que lo sustentaban. El pensamiento filosófico en sus comienzos ocupó por mucho tiempo una posición intermedia y, por así decirlo, indecisa entre la concepción mítica y la auténticamente filosófica del problema del origen. Esta doble perspectiva se revela clara y marcadamente en el concepto que los primeros filósofos griegos crearon para resolver ese problema: el concepto de ἀρχή. Este concepto marca el límite entre mito y filosofía, pero un límite que, en cuanto tal, participa de los dos campos que limita; representa el punto de transición e indiferenciación entre el concepto mítico de comienzo y el concepto filosófico de *principio*. En cuanto más progresa la autoconciencia metodológica de la filosofía y en cuanto más incisivamente insiste en una “crítica”, en una χρίσις del concepto de ser a partir de los eléatas, tanto más claramente el nuevo mundo del logos, que surge y se afirma como creación autónoma, se va escindiendo del mundo de las potencias y divinidades mitológicas. Pero si bien ambos mundos ya no pueden *coexistir,* al menos se hace el intento de afirmar y justificar al uno como una etapa preparatoria para el otro. Aquí está el germen de esa interpretación “alegórica” de los mitos que corresponden a la etapa de formación de la ciencia antigua. Si frente al nuevo concepto

del mundo y del ser que el pensamiento filosófico va conquistando progresivamente ha de conservar el mito una significación esencial cualquiera, alguna "verdad" aunque sea indirecta, esto sólo resulta posible, según parece, si vemos en él una indicación y una preparación para ese nuevo concepto del mundo. Las imágenes del mito esconden e implican un conocimiento racional que la reflexión debe extraer y mostrar como su verdadero embrión. A partir del siglo V, el siglo de la "ilustración" griega, este método de la interpretación de los mitos fue puesto en práctica cada vez con mayor frecuencia. La sofística acostumbraba practicar y probar el poder de su recién fundada "teoría de la sabiduría" preferentemente en esas interpretaciones. El mito quedaba comprendido y "explicado" al trasladarse al lenguaje conceptual de la filosofía popular, al tomársele como ropaje de una verdad especulativa, científica o ética.

No es casual que justamente el pensador griego en el que la fuerza formativa del mito todavía late y opera directamente sea quien se haya enfrentado decididamente a esa concepción que conducía a un completo allanamiento del mundo de las imágenes mitológicas. Platón adopta una actitud de irónica superioridad frente a los intentos de interpretación de los mitos puestos en práctica por sofistas y retóricos; tales intentos no son para él más que un juego gracioso y una sabiduría tan burda como trabajosa (ἄγροιχος σοφία, *Fedro*. 229 D). Goethe alabó en alguna ocasión la "simplicidad" de la visión platónica de la naturaleza contraponiéndola a la abundancia, división y complicación de las modernas teorías de la naturaleza; y la actitud de Platón respecto del mito presenta las mismas características. Pues al considerar el mundo mitológico, la mirada de Platón tampoco se detiene en todos los detalles; este mundo se le aparece como un todo cerrado que contrapone al todo del conocimiento puro para medirlos entre sí. Para Platón, la "salvación" filosófica del mito, que también equivale a su anulación filosófica, consiste en concebirlo como una forma y una etapa del saber mismo que corresponde necesariamente a un dominio determinado de objetos como forma adecuada de expresión. Por tanto, también para Platón contiene el mito un determinado contenido conceptual: pues él es el único lenguaje conceptual en el que puede expresarse el mundo del devenir. De lo que nunca "es" sino siempre "deviene", de lo que —contrariamente a los productos del conocimiento lógico y matemático— no permanece idéntico sino que cambia de momento a momento, no puede darse sino una representación mítica. Por lo tanto, por más tajantemente que se distinga entre una mera "probabilidad" del mito y la "verdad" de la ciencia rigurosa, gracias a esta separación, por otra parte, existe la más estrecha conexión metódica entre el mundo del mito y ese mundo que acostumbramos llamar "realidad" empírica de los fenómenos, la realidad de la "naturaleza". Con ello la significación del mito se excede de los límites meramente materiales, concibiéndosele como una función determinada —y necesaria en su nivel— de la comprensión del mundo. Así entendido, puede acreditarse como un motivo verdaderamente creador, fecundo y formativo en la estructura de la filosofía platónica. La profunda visión que aquí se alcanzó, francamente no pudo afirmarse e imponerse de manera duradera en la evolución del pensamiento griego. La Stoa y el neoplatonismo vuelven a recorrer los viejos senderos de la interpretación especulativo-alegórica, y a través de esas escuelas

heredaron esa interpretación el Medievo y el Renacimiento. Precisamente, el pensador que transmitió al Renacimiento la teoría de Platón puede servir de ejemplo de esta dirección de pensamiento: la exposición de Georgios Gemistos, Pletón, de la teoría de las ideas está tan mezclada con su propia teoría mítico-alegórica de los dioses que ambas se funden en un todo indivisible.

Frente a esta "hipóstasis" objetivante que experimentan las formas del mito en el seno de la especulación neoplatónica, la filosofía moderna se ha ido imponiendo cada vez más hacia la vuelta a lo "subjetivo". El mito se convierte en problema para la filosofía, en la medida en que en él se manifiesta una dirección originaria del espíritu, un modo independiente de configuración de la *conciencia*. Si lo que se quiere obtener es un sistema comprensivo del espíritu, la reflexión tiene que retrotraerse necesariamente hasta el mito. Desde este punto de vista, Giambattista Vico, fundador de una nueva filosofía del lenguaje, también viene a ser el fundador de una filosofía de la mitología fundamentalmente nueva. Para él la genuina y verdadera unidad del espíritu está representada por la tríada del lenguaje, el arte y el mito.[1] Pero esta idea de Vico es precisada y esclarecida sistemáticamente apenas en la fundamentación de las ciencias del espíritu que lleva a cabo la filosofía del Romanticismo. También aquí la poesía romántica y la filosofía romántica se preparan mutuamente el camino: Schelling quizá esté siguiendo una insinuación de Hölderlin cuando, en el primer esquema de un sistema del espíritu objetivo que esbozó a los 25 años, postula la unificación del "monoteísmo de la razón" y el "politeísmo de la imaginación" en una "mitología de la razón".[2] Pero la filosofía del idealismo absoluto, como siempre, para cumplir con este postulado se ve nuevamente en la necesidad de recurrir a los instrumentos conceptuales creados por la teoría crítica de Kant. La pregunta crítica por el "origen", planteada por Kant respecto del juicio teorético, ético y estético, es trasladada por Schelling al campo del mito y de la conciencia mítica. Como en Kant, esta pregunta no inquiere por la génesis psicológica, sino por su consistencia y contenido puro. A partir de ahora el mito, al igual que el conocimiento, la moralidad y el arte, aparece como un "mundo" cerrado al que no se le pueden aplicar patrones de valor y realidad traídos desde fuera, sino que debe ser aprehendido en su legalidad estructural inmanente. Todo intento de hacer "comprensible" este mundo concibiéndolo como algo meramente intermedio, como la envoltura de algo más, queda de una vez por todas victoriosamente rechazado con argumentos decisivos. Al igual que Herder en la filosofía del lenguaje, Schelling supera el principio de la alegoría en la filosofía de la mitología; como él, abandona la explicación aparente a través de la alegoría para retrotraerse hasta el problema fundamental de la expresión simbólica. Schelling sustituye la interpretación alegórica del mundo de los mitos por la interpretación "tautegórica", es decir, por la interpretación que tomen las figuras míticas como productos autónomos del espíritu, los cuales deben ser conceptuados a partir de un principio específico según el cual toman forma y sentido. Como exponen con detalle las conferencias introductorias de Schelling en *Philosophie der Mythologie* [Filosofía de la Mitología], tanto la interpretación menos desacertada que transforma al mito en historia, como la concepción física que hace de él una especie de explicación primitiva de la

naturaleza, pasan igualmente por alto este principio. Ninguna de las dos explican la realidad peculiar que lo mítico tiene para la conciencia sino que la volatilizan y la niegan. Pero el camino de la verdadera especulación es justamente el opuesto a la dirección que sigue esa consideración disolvente; no quiere descomponer analíticamente sino comprender sintéticamente, esforzándose por retroceder hasta las bases positivas últimas del espíritu y la vida. Y el mito debe ser concebido siempre como tal base positiva. Se le empieza a comprender filosóficamente cuando se adopta la perspectiva de que tampoco él se mueve en un mundo puramente "inventado" o "imaginado", sino que también a él le corresponde una forma de *necesidad* y, por tanto, según el concepto de objeto de la filosofía idealista, una forma propia de *realidad*. Sólo cuando puede demostrarse tal necesidad tienen cabida la razón y, con ella, la filosofía. Lo meramente arbitrario, lo accidental y casual, no podrá constituir para ella un objeto de interrogación, puesto que la filosofía, la teoría de lo real, no puede pisar en el vacío, en un terreno que en sí mismo no constituye una verdad consistente. A primera vista nada parece más discorde que verdad y mitología y, por tanto, nada más opuesto que filosofía y mitología. "Pero justamente en la antítesis misma reside el reto y el problema de descubrir lo racional en lo aparentemente irracional, el sentido en el aparente sinsentido, pero no como hasta ahora se ha venido intentando, a saber: en virtud de una distinción arbitraria, considerando como lo esencial aquello que se juzga racional o con sentido, y tomando como adorno o deformación todo lo demás que resulte meramente accidental. Por el contrario, nuestra intención debe ser tal que también la forma resulte necesaria y, por tanto, racional."[3]

Ahora bien, de acuerdo con la concepción general de la filosofía de Schelling, esta intención básica tiene que realizarse en una doble dirección: hacia el lado del sujeto y del objeto, con respecto a la autoconciencia y con respecto al absoluto. Por lo que se refiere a la autoconciencia y a la forma en que ella *experimenta* lo mítico, esta forma, vista con rigor, basta ya por sí sola para excluir cualquier teoría que funde el mito en una mera "invención", pues tal teoría ya está confundiendo la existencia puramente *fáctica* del *fenómeno* que debe explicar. El verdadero fenómeno que debe aprehender no es el *contenido representativo* mitológico en cuanto tal, sino el *significado* que tiene para la conciencia humana y la influencia espiritual que ejerce sobre la misma. El problema no estriba en el contenido material de la mitología, sino en la intensidad con la que se le vive y se *cree* en él como sólo se puede creer en algo real y objetivamente existente. Todo intento de ver las raíces del mito en una invención poética o filosófica naufraga ya ante este *factum* fundamental de la conciencia mítica. Pues aún concediendo que por este camino se pudiese aprehender el contenido puramente teorético, intelectual de lo mítico, quedaría sin explicarse lo que podríamos llamar la dinámica de la conciencia mítica, la incomparable fuerza de que ha hecho gala una y otra vez en la historia del espíritu humano. En la relación de mito e historia es aquél siempre lo primario y ésta lo secundario y derivado. No es la historia de un pueblo la que determina su mitología sino al revés, es su mitología la que determina su historia; o más bien, no *determina* sino que ella misma *es* su destino, la suerte que le toca desde el comienzo. En la mitología de los

hindúes, griegos, etc., estaba ya implícita toda su historia. Es por ello que un pueblo en especial o la humanidad entera cuentan con tan escaso margen de elección libre, de *liberum arbitrium indifferentiae,* para poder aceptar o rechazar determinadas representaciones mitológicas; en todo esto rige una estricta necesidad. La fuerza que se apodera de la conciencia en el mito es real y ya no está bajo el control de la misma conciencia. En rigor, la mitología se origina de algo independiente de toda invención, formal y esencialmente opuesta a ella: de un proceso necesario (respecto de la conciencia) cuyo origen se pierde en lo supra histórico, proceso al cual la conciencia pueda oponerse por momentos, pero no detener totalmente ni mucho menos anular. Aquí nos vemos retrotraídos a una región en donde no hay tiempo para la invención por parte de individuos o de pueblos, donde no hay tiempo para disfraces artificiales o malentendidos. Quien comprenda lo que su mitología es para un pueblo (la cual ejerce un íntimo poder sobre él) y cuánta realidad denota comprenderá que no es posible sostener que la mitología puede ser inventada por individuos, de la misma manera que el *lenguaje* de un pueblo tampoco pudo surgir del esfuerzo de algunos individuos. Con ello, la consideración filosófica especulativa de Schelling ha dado por fin con la verdadera fuente vital de la mitología, aunque no hizo sino señalar sin "explicar" nada más de ella. Schelling reclama expresamente como mérito suyo la idea de haber sustituido a inventores, poetas o individuos en general por la conciencia humana misma como asiento, como *subjectum agens* de la mitología. Ciertamente, la mitología no posee ninguna realidad *fuera* de la conciencia; pero aunque lo mitológico sólo transcurre a través de determinaciones de la conciencia, esto es, a través de representaciones, este curso, esta sucesión de representaciones no puede tener lugar como una sucesión meramente *representada,* sino que debe ocurrir *realmente,* debe haber acaecido realmente en la conciencia. De este modo, la mitología no es una mera sucesión de representaciones mitológicas, sino que el politeísmo sucesivo en que consiste sólo puede explicarse si se acepta que la conciencia de la humanidad en realidad se detenía sucesivamente en cada momento del mismo. "Los dioses que se iban sucediendo se iban apoderando verdaderamente de la conciencia. La mitología, como historia de los dioses, sólo podía producirse en la vida misma, tenía que ser una vivencia y una experiencia." [4]

Pero si el mito es presentado así como una *forma de vida* peculiar y originaria, queda liberado también de toda apariencia de mera subjetividad unilateral. Porque la "vida", de acuerdo con la concepción fundamental de Schelling, no significa ni algo meramente subjetivo ni algo meramente objetivo, sino que se encuentra situada en la exacta línea divisoria entre ambos; es una esfera indiferenciada entre lo subjetivo y lo objetivo. Si aplicamos esto al mito, resulta que también al movimiento y desarrollo de las representaciones míticas en la conciencia humana, en la medida en que este movimiento esté dotado de *verdad* interna, debe corresponderle un acaecer objetivo, una evolución necesaria dentro del absoluto mismo. El pensamiento mitológico es un proceso teogónico: un proceso en el cual Dios mismo *deviene,* en el cual se va creando progresivamente a sí mismo como el verdadero Dios. Cada etapa de esta creación, hasta donde se le pueda concebir como punto necesario de transición, tiene su propia significación, pero apenas

en el todo, en la continuidad ininterrumpida del movimiento en la conciencia que atraviesa todos los momentos, se pone de manifiesto su sentido completo y su verdadero fin. Pues en vista al fin todas y cada una de las fases particulares y condicionadas aparecen como necesarias y, por tanto, justificadas. El proceso mitológico es el proceso de la verdad que se está recreando continuamente y realizándose así misma. “Ahora bien, ciertamente la verdad no está en los momentos individuales, pues si así fuese no habría necesidad de pasar al momento siguiente, no habría necesidad de proceso alguno; sino que la verdad, que constituye el final de este proceso y que está contenida, pues *totalmente* realizada en él, se crea a sí misma en dicho proceso.”

Examinado más de cerca, lo que para Schelling determina esta evolución es que de la unidad Dios meramente existente pero no consciente se pasa a la pluralidad y, en oposición a la pluralidad, se llega por fin a la verdadera unidad de Dios no meramente existente sino conocida. Ya la primera conciencia del hombre, hasta la cual podemos retroceder, debe ser concebida simultáneamente como una conciencia divina, como una conciencia de Dios; en su sentido propio y específico, la conciencia humana no tiene a Dios fuera de sí, sino que —no con el conocimiento o la voluntad, no con un acto arbitrario sino en virtud de su naturaleza misma— entraña en sí misma la relación con Dios. “El hombre original no postula a Dios *actu* sino *natura sua* y… la conciencia original no puede ser otra que aquella que postula al dios en su verdad y absoluta unidad.” Pero si esto es monoteísmo, sólo es un monoteísmo relativo: el Dios que aquí se postula sólo es *uno* en el sentido abstracto de que en él mismo todavía no existen distinciones internas, en el sentido de que todavía no hay nada con lo que se le pudiera comparar y a lo cual se le pudiera contraponer. Sólo en el progreso hacia el politeísmo se alcanza esto “otro”: la conciencia religiosa experimenta ahora una disgregación, una diferenciación, una “alteración” de la cual la pluralidad de dioses sólo es la expresión plástico-objetiva. Pero, por otra parte, sólo con este progreso se abre el camino para elevarse de lo Uno-relativo al Uno-absoluto que se adora propiamente en Él. La conciencia debe atravesar por la división, por la “crisis” del politeísmo antes de distinguir al verdadero Dios, esto es, el Dios Único y eterno, a diferencia del dios original que la conciencia ahora considera como relativamente Uno y pasajeramente eterno. Sin el segundo dios, sin haber recurrido al politeísmo, tampoco hubiera habido progreso alguno hacia el verdadero monoteísmo. Al hombre primitivo el dios todavía no le era proporcionado por teoría o ciencia alguna; —“la relación era real y, por ello, sólo podía ser una relación con el dios en su *actualidad,* no con el dios en su esencia ni consiguientemente con el *verdadero* Dios; pues el dios real no es ya por ello también el verdadero… el dios de la prehistoria es un dios actual y real, y en él también *está* el verdadero, pero no se le conoce *como tal*. Así pues, la humanidad adoraba *lo que no conocía,* con lo que no guardaba una relación ideal (libre) sino solamente real”. Establecer esta relación ideal y libre, transformar la unidad *de facto* en una unidad consciente, es lo que de aquí en adelante figurará como sentido y contenido de todo el proceso mítico, propiamente “teogónico”. En esto vuelve a evidenciarse una relación *real* de la conciencia humana con Dios, mientras que toda la filosofía anterior sólo supo de

"religión de la razón", esto es, sólo de una relación racional con Dios, considerando toda evolución religiosa sólo como una evolución en la *Idea,* esto es, en la representación y en el pensamiento. Y con esto, según Schelling, el círculo de la explicación queda cerrado una vez que se ha establecido la correcta relación entre la subjetividad y la objetividad dentro de lo mítico. "En el proceso mitológico el hombre no tiene que tratar con cosas; lo que mueve el proceso son *fuerzas que surgen en el interior de la conciencia*. El proceso teogónico en el cual se origina la mitología es *subjetivo* en la medida en que transcurre en la conciencia y se manifiesta a través de una creación de representaciones; pero las causas y también los objetos de estas representaciones son justamente los poderes teogónicos *actuales* y *en sí,* esos poderes a través de los cuales la conciencia postula originalmente el dios. El contenido del proceso no está constituido meramente por *potencias representadas* sino por aquellas *potencias* que crean la conciencia y, puesto que la conciencia sólo es el final de la naturaleza, crean también la naturaleza, siendo por tanto fuerzas también actuales. El proceso mitológico no tiene que ver nada con *objetos* de la naturaleza sino con las puras *potencias* creadoras cuyo producto original es la conciencia misma. Así pues, es aquí donde la explicación se abre paso a través de lo objetivo y se vuelve completamente objetiva."[5]

De hecho, aquí se ha alcanzado el más alto concepto y la más alta forma de objetividad de todo el sistema filosófico de Schelling. El mito ha logrado su verdad "esencial" al ser concebido como un momento necesario en el proceso de autodesenvolvimiento del absoluto. El hecho de que no tenga nada que ver con las "cosas" en el sentido de una cosmovisión realista-ingenua sino de que meramente represente una realidad, una potencia del *espíritu,* no puede tomarse como base para objetar su *objetividad,* esencialidad y verdad, pues la *naturaleza* misma no posee otra ni más alta verdad que ésta. Tampoco ella es algo más que una etapa en la evolución y autodesenvolvimiento del espíritu, y la tarea de la filosofía de la naturaleza consiste justamente en comprenderla y elucidarla como tal. Lo que nosotros llamamos naturaleza —había declarado ya el "sistema del idealismo trascendental"— es un poema que yace oculto tras una maravillosa escritura secreta: si pudiéramos descifrar el enigma, reconoceríamos en él la odisea del espíritu, el cual, alucinado, buscándose a sí mismo, huye de sí mismo. Pues bien, esta escritura secreta de la naturaleza es aclarada ahora desde un ángulo nuevo a través del examen del mito y sus fases necesarias de evolución. La "odisea del espíritu" se encuentra aquí en un nivel en el cual ya no columbramos su meta última, como en el mundo sensible, sólo a través de una niebla semitransparente sino directamente en el espíritu, aunque veamos frente a nosotros configuraciones que todavía no están completamente penetradas por él. El mito es la odisea de la conciencia pura de Dios, la cual en su desenvolvimiento está mediatamente dada y condicionada por la conciencia de la naturaleza y del mundo, lo mismo que por la conciencia del yo. Aquí se revela una ley interna completamente análoga a la que rige en la naturaleza, aunque dotada de una especie más elevada de necesidad. Puesto que el cosmos sólo puede entenderse e interpretarse a través del espíritu y, por tanto, de la subjetividad, a la inversa, también el contenido en apariencia meramente subjetivo del mito tiene un

significado cósmico. "No es que la mitología estuviera bajo el influjo de la naturaleza al cual *se hubiera sustraído* la interioridad del hombre a través de este proceso, sino que el proceso mitológico, *sometido a la misma ley,* pasa por las mismas etapas por las que originalmente pasó la naturaleza… Así pues, el proceso mitológico no tiene un significado meramente religioso sino *universal,* pues el proceso que en él se repite es el mismo proceso universal; consiguientemente, la verdad que la mitología tiene en proceso no es excluyente de nada sino universal. No se puede, como de costumbre, negar la verdad *histórica* de la mitología, pues el proceso en que se origina constituye él mismo una verdadera historia, un verdadero acontecimiento. Tanto menos podemos privarlo de verdad física, pues la naturaleza es un punto de transición tanto del proceso mitológico como del proceso universal."[6]

Los rasgos y limitaciones característicos del tipo de explicación del idealismo de Schelling saltan a la vista en este pasaje. El concepto de unidad del absoluto es el que asegura también verdadera y definitivamente la unidad absoluta de la conciencia humana, en tanto que deriva de un último origen común todo lo que en dicha conciencia resalta como un producto particular, como una determinada dirección de la actividad espiritual. Pero, al mismo tiempo, este concepto de unidad entraña francamente el peligro de que la multitud de distinciones particulares concretas sean absorbidas por él haciéndolas irreconocibles. Así pues, para Schelling el mito puede convertirse en una segunda naturaleza, porque para él la naturaleza misma se había trocado previamente en una especie de mito al quedar reducidas su significación y verdad puramente empíricas a su significación espiritual, a su función, la autorrevelación del absoluto. Si nos negamos a dar este primer paso, entonces parece que tenemos que renunciar al segundo, y así no parece quedar otro camino que pudiera conducir a una esencialidad y verdad propias, a una "objetividad" peculiar de lo místico. ¿O habría acaso un medio y una posibilidad de mantener la *pregunta* planteada por la *Philosophie der Mythologie* de Schelling, pero trasladándola del terreno de la filosofía del absoluto al de la filosofía crítica? ¿Implica dicha pregunta no sólo un problema metafísico sino un problema puramente "trascendental" que en cuanto tal pueda recibir una solución crítico-trascendental? Si tomamos el concepto de lo "trascendental" en sentido rigurosamente kantiano, entonces resulta francamente paradójico el solo planteamiento de la cuestión. Pues el planteamiento trascendental kantiano de los problemas se refiere expresamente a las condiciones de posibilidad de la *experiencia,* circunscribiéndose a estas condiciones. Pero ¿cuál "experiencia" puede señalarse en la que el mundo de lo mítico pudiera legitimarse y dar pruebas de poseer alguna especie de verdad objetiva, de validez objetiva? Si acaso se puede señalar tal experiencia para el mito, en todo caso no parece que se le pueda encontrar en algún otro lugar que no sea su verdad *psicológica* y en su necesidad también psicológica. La necesidad con que el mito *surge,* en formas relativamente concordantes, en determinadas fases del desarrollo del espíritu parece constituir en última instancia su único *contenido* objetivamente aprehensible. De hecho, desde la época del idealismo especulativo alemán el problema del mito solamente ha sido planteado en este sentido y sólo se le ha tratado de resolver por este camino. En lugar de

la búsqueda de los últimos fundamentos absolutos del mito, se practica ahora la búsqueda de las causas naturales de su surgimiento: la metodología de la *psicología étnica* toma el lugar de la metodología de la metafísica. El verdadero acceso al mundo de lo mítico y a su explicación pareció abrirse una vez que el concepto dialéctico de evolución fue sustituido definitivamente por el concepto empírico de evolución. Entonces ya no se ponía en cuestión el hecho de que el mundo mítico fuese un conjunto de meras "representaciones"; pero estas "representaciones" quedaban comprendidas únicamente cuando se les lograba explicar a partir de las reglas generales de formación de las representaciones, a partir de las leyes elementales de asociación y reproducción. Ahora el mito aparece en un sentido del todo distinto como "forma natural" del espíritu, la cual para entenderlo no necesita de métodos diferentes de los de la ciencia natural y la psicología empíricas.

Y no obstante, puede pensarse todavía en una tercera "determinación formal" de lo mítico que ni esté encaminada a explicar el mundo de lo mítico a partir de la esencia del absoluto ni tampoco se limite a reducirlo simplemente al juego de fuerzas empirio-psicológicas. En caso de que esta determinación coincida con Schelling y con la metódica de la psicología en que no puede buscarse el *subjectum agens* de la mitología en algún otro sitio que no sea *la conciencia* humana, ¿tenemos que tomar necesariamente a la conciencia misma sólo en sentido empirio-psicológico o metafísico, o hay una tercera forma de análisis crítico de la conciencia que se mantenga al margen de esos dos modos de consideración? La epistemología moderna, el análisis de las leyes y principios del saber se ha ido separando cada vez más marcadamente de los supuestos de la metafísica y de los del psicologismo. La lucha que se ha librado entre el psicologismo y la lógica pura parece hoy definitivamente decidida; y podemos atrevernos a afirmar que ya no volverá a presentarse en la misma forma como hasta ahora. Pero lo que vale para la lógica vale también para todos los campos independientes y para todas las funciones originarias del espíritu. En todos ellos la determinación de su contenido puro, la determinación de lo que son y significan, es independiente de la cuestión de su devenir empírico y de sus condiciones psicológicas de surgimiento. Así como puede y debe inquirirse de modo puramente objetivo por un "ser" de la ciencia, por un contenido y principios de su verdad, sin que nos pongamos a reflexionar en qué orden cronológico brotan en la conciencia empírica las verdades individuales, los conocimientos particulares, el mismo problema vuelve a plantearse para todas las formas del espíritu. Tampoco aquí puede acallarse la pregunta por su "esencia" con sólo transformarla en una pregunta empirio-genética. Para el arte y para el mito, lo mismo que para el conocimiento, la hipótesis de semejante unidad de esencia significa admitir una legalidad general de la conciencia que condiciona toda configuración de lo particular. De acuerdo con la concepción crítica, sólo obtenemos la unidad de la naturaleza "introduciendo" dicha unidad en los fenómenos; como unidad de la forma lógica, no la extraemos de los fenómenos particulares sino, por el contrario, la establecemos y la creamos en ellos. Pues lo mismo vale para la unidad de la cultura y para cada una de sus direcciones originarias. Tampoco basta con sólo mostrarlas fácticamente en los fenómenos, también debemos

explicarlas a partir de una unidad de una determinada "forma estructural" del espíritu. Al igual que en la teoría del conocimiento, la metódica del análisis crítico se encuentra situada entre los métodos metafísico-deductivo y psicológico-inductivo. Como estos últimos, debe partir siempre de lo "dado", de los *facta* de la conciencia cultural empíricamente establecidos y asegurados, pero no puede detenerse ante esto meramente dado. Partiendo de la realidad del *factum* pregunta por sus "condiciones de posibilidad". En ellas trata de presentar una determinada estructura graduada, una supra y subordinación de las leyes estructurales del campo en cuestión, una conexión y una interdeterminación de cada uno de los momentos constitutivos. En este sentido, preguntar por una "forma" de la conciencia mítica no significa buscar sus últimos fundamentos metafísicos ni tampoco sus causas psicológicas, históricas o sociales; por el contrario, con ello sólo se plantea la pregunta por la unidad del *principio* espiritual que en última instancia rige todas sus configuraciones particulares en toda su heterogeneidad e incalculable multiplicidad empíricas.[7]

Y con ello, la pregunta por el "sujeto" del mito toma también otro giro. Dicha pregunta es respondida en sentido opuesto por la metafísica y por la psicología; en aquélla nos hallamos en el terreno de la "teogonía"; en ésta, en el terreno de la "antropogonía". En el primer caso el proceso mitológico se explica interpretándolo como caso particular, como una fase determinada y necesaria del "proceso absoluto"; en el segundo, derivando la apercepción mítica de los factores y reglas generales de la formación de las representaciones. Pero ¿con ello no estamos regresando esencialmente a aquella misma concepción "alegórica" de lo mítico que la *Philosophie der Mythologie* de Schelling creyó haber superado ya en principio? ¿Acaso en ambos casos el mito no queda "comprendido" únicamente refiriéndolo y reduciéndolo a algo *distinto* de lo que es y significa en sí mismo? "La mitología —dice Schelling— sólo es conocida en su verdad y, por tanto, verdaderamente, sólo si se la conoce en proceso; pero el proceso que aunque de modo particular se repite en ella, es el proceso universal, el proceso *absoluto;* consiguientemente, la verdadera ciencia de la mitología es aquella que describe en la mitología el proceso absoluto. Pero ésta es tarea de la filosofía, de ahí que la verdadera ciencia de la mitología sea la filosofía de la mitología" (pp. 209 y s.). En lugar de esta identidad de lo absoluto, la psicología étnica mantiene la convicción de la identidad de la naturaleza humana, la cual siempre y necesariamente engendra las mismas "ideas elementales" del mito. Pero al partir así de la constancia y unidad de la naturaleza humana, haciendo de éstas el supuesto de todo intento explicativo, va a caer en una *petitio principii*. Pues en lugar de demostrar por el análisis la unidad del espíritu estableciéndola como resultado del mismo, la emplea más bien como un dato existente en sí y evidente por sí mismo. Pero aquí, al igual que en el conocimiento, la certeza de la unidad sistemática no se encuentra al principio sino al final; no constituye tanto el punto de partida sino la meta de la reflexión. Dentro de los límites de la reflexión crítica no podemos concluir la unidad de la *función* a partir de la unidad preexistente o presupuesta del *sustrato* metafísico o psicológico, ni tampoco fundar aquélla en ésta, sino que debemos partir puramente de la función en cuanto tal. Si a pesar de todas las diferencias

de factores particulares encontramos en la función una “forma interna” relativamente constante, no podemos inferir *retrospectivamente* la unidad sustancial del espíritu, sino que esta unidad es constituida y designada a través de la función. En otras palabras, la unidad no aparece como el *fundamento* sino solamente como otra *expresión* de esta misma determinación de forma. Ésta, como determinación puramente inmanente, tiene que aprehenderse también en su significado inmanente sin que tengamos que responder a la pregunta por sus fundamentos, sean éstos trascendentes o empíricos. Así pues, también en relación con la función mítica puede preguntarse en sentido socrático por su pura determinación esencial, su τί ἔστι, contrastando esta forma pura de la función mítica con la función lingüística, estética y lógico-conceptual. Para Schelling, la mitología pone verdad filosófica porque expresa una conexión no sólo pensada sino *real* entre la conciencia humana y Dios; porque el absoluto, Dios mismo, es quien pasa de la primera potencia del “ser-en sí” a la potencia del “ser fuera de sí”, y de aquí hasta el perfecto “ser consigo”. Para el punto de vista opuesto, para el punto de vista de la “antropogonía”, representado por Feuerbach y sus seguidores, ocurre al revés: la unidad empírico-real de la *naturaleza humana* es tomada como punto de partida, como un factor fundamental causal originario del proceso mitológico que explica cómo se desarrolla de modo esencialmente idéntico bajo las más distintas condiciones y desde los más variados puntos de partida espacio-temporales. En contraposición a estos puntos de vista, una fenomenología crítica de la conciencia mítica no puede partir ni de la divinidad como un hecho metafísico originario ni de la humanidad como hecho empírico originario, sino que ha de tratar de aprehender al sujeto del proceso cultural, al “espíritu” en su pura actualidad, en la multitud de sus modos de configuración, y asimismo tratar de determinar la norma inmanente que sigue cada una de ellas. Sólo en la totalidad de estas actividades se constituye la “humanidad” en cuanto a su concepto ideal y su existencia histórica concreta; apenas en dicha totalidad tiene lugar la separación progresiva de “sujeto” y “objeto”, de “yo” y “mundo”, a través de la cual la conciencia sale de su letargo, de su constreñimiento dentro de la mera existencia, dentro de la impresión sensible y la afectividad, para tomar la forma de conciencia cultural.

Desde el punto de vista de este planteamiento del problema, la relativa “verdad” que corresponde al mito tampoco puede seguirse poniendo en duda. Esta verdad ya no podrá seguir siendo basada en que el mito es la expresión y el reflejo de un proceso trascendente, ni tampoco meramente en el hecho de que en su devenir empírico operan determinadas fuerzas anímicas constantes. Su “objetividad” —y lo mismo vale, desde el punto de vista crítico, para toda especie de objetividad espiritual— no debe ser determinada de manera cosificada sino funcionalmente; dicha objetividad no reside ni en un ser metafísico ni en un ser empirio-psicológico que se encuentre *tras* de él, sino en aquello que es y logra, en la especie y forma de *objetivación* que lleva a cabo. El mito es “objetivo” en la medida en que sea reconocido también como uno de los factores determinantes en virtud de los cuales la conciencia se libera de su inhibición pasiva ante la impresión sensible y progresa hacia la creación de un “mundo” propio configurado de acuerdo con un principio espiritual. Si tomamos la cuestión en este sentido, desaparecen

las objeciones que puedan dirigirse contra su significación y verdad fundándose en la "irrealidad" del mundo mítico. Es cierto que el mundo mitológico es y sigue siendo un mundo de "meras representaciones", pero tampoco el mundo del conocimiento es otra cosa en cuanto a su contenido y su mera *materia*. Tampoco al concepto científico de la naturaleza llegamos aprehendiendo su arquetipo absoluto, el objeto trascendente detrás de nuestras representaciones, sino descubriendo en y por ellas una regla según la cual son *determinadas* en su orden y sucesión. Las representaciones adquieren para nosotros *carácter* objetivo cuando las despojamos de su contingencia e instituimos en ellas algo universal, una ley objetivamente necesaria. Consecuentemente, también respecto del mito la cuestión de la objetividad sólo puede plantearse en el sentido de que investiguemos si también él revela una regla que le sea inmanente y una "necesidad" peculiar. Ciertamente, también en este caso parece que sólo se puede tratar de una objetividad de grado inferior, pues esta regla ¿no está destinada a desaparecer ante la verdad auténtica, la científica, y ante el concepto de la naturaleza y del objeto tal como es alcanzado en el conocimiento puro? A los primeros albores de la visión científica, el mundo encantado y quimérico del mito parece hundirse para siempre en la nada. Sin embargo, esta relación aparece bajo otra luz si, en lugar de comparar el contenido del mito con el contenido de la imagen cósmica definitiva del conocimiento, contraponemos el *proceso* de estructuración del mundo mítico a la *génesis* lógica del concepto científico de la natura. Aquí existen grados y fases en los cuales los distintos grados de objetivación y los distintos campos de objetivación en modo alguno están separados por una tajante línea divisoria. Sin duda, también el mundo de nuestra experiencia inmediata —ese mundo en el cual todos nosotros vivimos cuando nos encontramos fuera de la esfera de la reflexión consciente crítico-científica— contiene una multitud de rasgos que, desde el punto de vista de esta misma reflexión, sólo pueden designarse como míticos. Particularmente, el concepto de causalidad, el concepto universal de *fuerza,* debe recorrer toda la esfera de la intuición mítica del influjo antes de disolverse en el concepto lógico-matemático de función. Así pues, por todas partes, hasta en la configuración de nuestro mundo de la percepción, esto es, hasta en ese campo que desde el punto de vista ingenuo solemos llamar la auténtica "realidad", aparece esa supervivencia peculiar de elementos míticos fundamentales y originarios. Por consiguiente, por poco que a estos elementos correspondan directamente objetos, están, sin embargo, en camino hacia la "objetividad" en cuanto tal, en la medida en que en ellos está representada una determinada modalidad de conformación espiritual no casual sino necesaria. Por tanto, la objetividad del mito consiste predominantemente en que parece alejarse lo más posible de la realidad de las cosas, de la "realidad" en el sentido de un realismo y dogmatismo no ingenuos; tal objetividad se basa en que no es la copia de un ser dado sino una modalidad típica propia de creación en la cual la conciencia sale de la mera receptividad de la impresión sensible y se opone a ella.

Ciertamente, la demostración de esta conexión no puede intentarse desde arriba, en una estructura puramente constructiva, sino que supone el material empírico de la investigación mitológica comparada y de la historia comparada de las religiones. El

problema de una "filosofía de la mitología" ha experimentado un ensanchamiento extraordinario a través de este material, que de modo especial ha venido apareciendo con riqueza creciente desde la segunda mitad del siglo XIX. Para Schelling, que principalmente se apoya en *Symbolik und Mythologie der alten Völker* [Símbolos y mitología de los pueblos antiguos], de Creuzer, toda mitología es esencialmente doctrina e historia de los dioses. Para él, el concepto y el conocimiento del dios constituye el *comienzo* de todo pensamiento mitológico, una *notitia insita* con la cual propiamente comienza. Vehementemente se vuelve contra aquellos según los cuales el desarrollo religioso de la humanidad, en lugar de partir de la unidad del concepto de dios, parte de la multiplicidad de representaciones parciales o hasta locales en un comienzo, del llamado fetichismo o de una deificación de la naturaleza, la cual deifica no conceptos o géneros sino objetos naturales aislados, como, por ejemplo, este árbol o este río. "No, la humanidad no partió de esa miserable situación; la majestuosa senda de la historia tiene un comienzo totalmente distinto, el tono dominante en la conciencia de la humanidad siempre fue aquel gran Uno que todavía no conocía su igual, que llenaba verdaderamente el cielo y la tierra, es decir, todo".[8] También la investigación etnológica moderna —en la teoría de Andrew Lang y W. Schmidt— ha tratado de renovar esta tesis básica de Schelling acerca de un "monoteísmo original" primario, apoyándola con un copioso material empírico.[9] Pero a medida que avanzaba se iba poniendo de manifiesto la imposibilidad de reducir materialmente las configuraciones de la conciencia mítica a una unidad y de derivarlas genéticamente de allá como raíz común. El animismo, que a partir de la obra fundamental de Tylor ha privado por largo tiempo en toda la interpretación de los mitos, creyó haber encontrado esa raíz, no en la intuición primaria del dios, sino en la representación primitiva del alma. Pero hoy también este modo de explicación aparece cada vez más rechazado y quebrantado, al menos en su validez exclusiva y universal. Cada vez más definidamente fueron perfilándose los rasgos de una concepción mitológica que desconoce un concepto preciso tanto de Dios como del alma y de la personalidad, sino que parte de una intuición aún completamente indiferenciada del influjo mágico, de la intuición de una fuerza sustancial mágica inherente a las cosas. Aquí se revela una peculiar "estratificación" dentro del pensamiento mítico, una supra y subordinación de sus elementos estructurales, que desde el punto de vista puramente fenomenológico es significativa inclusive para aquellos que no se atreven, sobre la base de dicha estratificación, a responder la pregunta por los primeros elementos cronológicos del mito, la pregunta por sus primeros *comienzos* empíricos.[10] Pero con ello nos vemos conducidos, en otra dirección de la consideración, a la misma exigencia que también Schelling estableció como un postulado fundamental de su filosofía de la mitología: a la exigencia de no considerar como insignificante, por fútil, fantástico y arbitrario que pueda parecer, sino de asignarle dentro de la *totalidad* de este pensamiento el lugar preciso por el que recibe su sentido ideal. Esta totalidad encierra una "verdad" interna propia, en la medida en que señala uno de los caminos por los que la humanidad ha avanzado hacia su específica autoconciencia y su específica conciencia del objeto.

II

Incluso dentro de la investigación puramente empírica del mito y dentro de la mitología empírica comparada, desde hace algún tiempo se ha venido notando la tendencia no sólo a delimitar el campo del pensamiento y la representación míticas, sino a describirlos también como una forma unitaria de conciencia con rasgos característicos muy definidos. En ello se manifiesta la misma tendencia filosófica que ha conducido a un viraje del "positivismo" al "idealismo" también en otros campos, como, por ejemplo, en el de la ciencia natural o en el de la lingüística. Así como en la física la cuestión de la "unidad de la imagen física del mundo" fue la que condujo a una renovación y profundización de sus principios generales, así también dentro de la etnología: el problema de una "mitología universal" ha sido planteado cada vez con mayor precisión en los últimos decenios por parte de la misma investigación especializada. Aquí también parece que la única manera de escapar a la pugna entre las distintas escuelas y direcciones consiste en volver a encontrar lineamientos unitarios y puntos de orientación firmes y definidos para investigación. Sin embargo, mientras se siguió creyendo en poder tomar estos lineamientos simplemente de los *objetos* de la mitología, mientras se siguió partiendo de una clasificación de los objetos míticos, resultaba que por este camino no podía ponerse fin a la disputa entre las concepciones fundamentales. Se llegó a una visión agrupadora de los motivos míticos básicos que se encuentran difundidos por todo el mundo y cuya afinidad todavía salta a la vista, inclusive en los casos en que parecía imposible toda conexión inmediata espacio-temporal, toda apropiación directa. No obstante, en cuanto se intentó llevar a cabo una diferenciación de estos motivos, en cuanto se trató de calificar a algunos de ellos como los genuinamente originarios y de contraponerlos a otros derivados, volvió a resucitar abiertamente y en su forma más aguda la pugna de las opiniones. Se explicaba que la tarea de la etnología consistía en fijar, en unión de la psicología étnica, lo universalmente válido en el cambio de los fenómenos, así como en determinar los principios que condicionan todas las creaciones mitológicas particulares.[11] Pero apenas se creyó estar seguro de la unidad de estos principios, la unidad se volvió a disolver en la multitud y heterogeneidad de los objetos concretos. Junto a la mitología de la naturaleza figuraba la mitología del alma, y dentro de la primera se distinguían nuevamente las distintas direcciones que con decisión y tenacidad se esforzaban por demostrar que un objeto determinado de la naturaleza constituía el meollo y el origen de la formación de los mitos. Se partía de que —si había de ser "explicable" científicamente — era necesario mostrar la conexión determinada de cada mito con cualquier ser o acaecer natural, pues sólo por este camino podía ponerse coto a la arbitrariedad de la fantasía y llevar la investigación por una vía estrictamente "objetiva".[12] Pero a fin de cuentas resultó que la arbitrariedad de las hipótesis que se producían por este supuesto camino estrictamente objetivo apenas era mayor que la de la fantasía. Frente a la vieja forma de la mitología de las borrascas y las tormentas apareció la mitología de los astros, que a su vez volvió a descomponerse en las distintas formas de la mitología del Sol, de la Luna, de las estrellas. A medida que cada una de estas formas, con exclusión de las

restantes, se esforzaba por afirmarse y constituirse en principio único de explicación, fue esclareciéndose cada vez más que el vínculo con esferas determinadas de objetos dados en manera alguna podía garantizar la buscada univocidad objetiva de la explicación misma.

Otro camino para llegar a una última unidad de la creación mitológica pareció abrirse cuando se intentó definir esta unidad no tanto como natural sino más bien como unidad espiritual, cuando se le concibió no como unidad de una esfera de objetos sino de una esfera cultural histórica. Si se lograba probar que una cultura determinada había sido el origen común de los grandes motivos míticos fundamentales, así como también el centro a partir del cual se fueron difundiendo por todo el globo terrestre, parecía entonces quedar explicada también la conexión interna y la consecuencia sistemática de estos motivos. Por más oscurecida que estuviera esta conexión en las formas derivadas y mediatas, tenía que volver a resaltar en cuanto se recurriera a sus últimas fuentes históricas y a sus condiciones de surgimiento relativamente simples. Si bien otras teorías anteriores —como la teoría de los cuentos de Benfey— buscaron en la India la verdadera patria de los motivos míticos más importantes, parecía que sólo se podía ofrecer una prueba concluyente de la conexión y unitariedad históricas de las creaciones mitológicas ahora que se iba abriendo a la investigación el contenido de la cultura *babilónica*. Ahora, junto con la cuestión de la patria original de la cultura pareció quedar también contestada la cuestión de la estructura originaria y unitaria de lo mítico. El mito —concluía de hecho la teoría del "panbabilonismo"— no hubiera podido evolucionar nunca hasta una "cosmovisión" consecuente consigo misma si hubiese tenido su origen simplemente en representaciones mágicas primitivas o en vivencias quiméricas, creencias animistas u otras supersticiones. Por el contrario, el camino hacia tal cosmovisión sólo se abría cuando existía previamente un determinado concepto, una *idea* del mundo como un todo ordenado, condición que sólo llenaban los comienzos de la astronomía y cosmogonía babilónicas. Sólo partiendo de esta orientación intelectual e histórica parecía abrirse la posibilidad de concebir al mito no como un puro engendro de la fantasía sino como un *sistema* cerrado y comprensible por sí mismo. No se necesita entrar en más detalles acerca de los fundamentos empíricos de esta teoría del panbabilonismo;[13] lo que en sentido puramente *metodológico* hace también notable a esta teoría, es la circunstancia de que, examinada más de cerca, en modo alguno aparece como una afirmación meramente empírica sobre los orígenes históricos fácticos del mito sino como una especie de afirmación apriorística sobre la dirección y objetivo de la investigación de los mitos. El hecho de que todos los mitos deben ser de origen astral, de que deben ser en última instancia "mitos del calendario", lo establecen los partidarios del panbabilonismo justamente como postulado fundamental del método, como el único "hilo de Ariadna" capaz de conducirnos a través del laberinto de la mitología. Siempre había que volver a servirse de este postulado general para llenar los huecos de los suministros y las demostraciones empíricas; pero justamente este postulado indicaba cada vez más claramente que la cuestión fundamental de la unidad de la conciencia mítica no podría resolverse definitivamente por el camino de la consideración puramente empírica e

histórico-objetiva.

En consecuencia, fue cobrando cada vez más fuerza la opinión de que la unidad meramente *fáctica* de los productos míticos básicos, aun cuando no lograra ponerlos fuera de toda duda, seguiría siendo un mero acertijo mientras no se le refiriera a una *forma estructural* más profunda de la fantasía y el pensamiento míticos. Pero si no se quería abandonar el campo de la consideración puramente descriptiva, no se contaba con ningún concepto para designar esta forma estructural como no fuera el concepto de Bastian de *ideas del pueblo*. Considerado desde el punto de vista del principio, este concepto, frente a todas las formas de explicación objetivistas, posee la ventaja decisiva de que lo que ahora se cuestiona ya no son meramente los contenidos y objetos de la mitología, sino la *función* misma de lo mítico. Hay que demostrar que la dirección básica de esta *función* es la misma por distintas que sean las condiciones bajo las cuales opere o por heterogéneos que sean los objetos que atraiga a su esfera. De este modo, por así decirlo, la buscada unidad es trasladada de fuera a adentro, de la realidad de las cosas a la del espíritu. Pero tampoco esta idealidad queda caracterizada unívocamente mientras se le siga tomando de modo meramente psicológico y mientras se le siga determinando a través de las categorías de la psicología. Cuando se habla de la mitología como de un patrimonio espiritual de la humanidad cuya unidad debe ser explicada en última instancia a partir de la unidad del "alma" humana, de la homogeneidad de su actividad, la unidad del alma humana vuelve entonces a descomponerse en una pluralidad de potencias y "facultades" distintas. En cuanto se pone en cuestión a cuál de estas potencias corresponde el papel decisivo en la estructuración del mundo mitológico, se produce una competencia y una pugna entre los distintos tipos de explicación. ¿Procede el mito en última instancia del juego de la *fantasía* subjetiva, o se deriva en todo caso de una "intuición real" en la que se basa? ¿Representa acaso una forma primitiva de *conocimiento* y es en esa medida esencialmente un producto del *intelecto,* o en sus principales manifestaciones pertenece a la esfera de la *afectividad* y de la voluntad? Según la respuesta que se dé a esta pregunta parecen abrirse caminos enteramente distintos para la investigación e interpretación científica de los mitos. Así como antes las teorías se distinguían por los objetos que consideraban decisivos para la creación del mito, ahora se distinguen por las fuerzas anímicas de las que lo hacen derivar. Y también aquí parecen renovarse interminablemente los distintos tipos de explicación posibles en principio y perseguirse unos a otros en una especie de carrera circular. Inclusive la forma de la "mitología intelectual" pura, que se consideraba ya hace tiempo superada, inclusive la concepción de que habría que buscar el meollo del mito en una interpretación intelectual de los fenómenos, volvió a resurgir de nueva cuenta con mayor vigor. Contra el postulado de Schelling acerca de la interpretación "tautegórica" de las formas mitológicas, volvió a intentarse nuevamente una especie de reivindicación de la "alegoría y la alegoresis".[14] Todo esto muestra cómo la cuestión de la *unidad* del mito está constantemente en peligro de perderse en un *particularismo* cualquiera y a contentarse con él. Aquí lo mismo da en principio que este particularismo sea considerado como el de una esfera de objetos naturales, o el de una determinada cultura histórica, o, finalmente,

como el de una facultad psicológica particular. Pues en todos estos casos la buscada unidad es trasladada erróneamente a los elementos en lugar de buscarla en la forma característica que, a partir de estos elementos, produce una nueva totalidad espiritual, un mundo de la "significación" simbólica. La epistemología crítica —con toda la inmensa multiplicidad de objetos a los cuales se dirige el conocimiento, y con toda la diversidad de facultades psíquicas en las que se apoya en su operancia— toma, empero, al conocimiento como un todo ideal cuyas condiciones constitutivas universales investiga. Pues el mismo tipo de consideración es aplicable a toda unidad espiritual de "sentido". En lugar de establecerla y asegurarla desde un punto de vista genético causal, hay que hacerlo siempre desde un punto de vista teleológico, como una dirección que sigue la conciencia en la estructuración de la realidad espiritual. Lo que surge en esa dirección y lo que finalmente se nos presenta como producto concluso posee un "ser" autosuficiente y un sentido autónomo, independientemente de que examinemos su génesis y el modo en que la concibamos. Así pues, también el mito, aunque no se circunscriba a ninguna esfera determinada de objetos o acontecimientos, abarcando y penetrando la totalidad del ser, y aunque necesite de las más diversas potencias espirituales como órganos, representa un "punto de vista" unitario de la conciencia desde el cual la "natura" y el "alma", el ser "exterior" y el "interior" aparecen en una nueva configuración. Esta "modalidad" suya es la que hay que captar y comprender en sus condiciones.[15] La ciencia empírica (la etnología, la investigación mitológica comparada y la historia de la religión) sólo plantea aquí el *problema* cuando, a medida que extiende su ámbito de estudio, va poniendo en claro cada vez más el "paralelismo" de la creación mítica.[16] Pero también aquí, detrás de esta *regularidad* empírica, hay que buscar la *legalidad* originaria del espíritu de la que se deriva. Así como en el conocimiento la mera "rapsodia de las percepciones" se transforma en un sistema del saber gracias a determinadas leyes formales del pensamiento, puede y debe imaginarse también por la naturaleza de esa unidad formal que hace que el mundo infinitamente multiforme del mito no sea un mero conglomerado de representaciones arbitrarias y de ideas sin relación sino que se concentre en una *formación* espiritual característica. También aquí el mero enriquecimiento de nuestro saber fáctico sigue siendo infructuoso mientras no conduzca simultáneamente a una profundización del conocimiento de los principios, mientras no aparezca una articulación continua, una supra y subordinación determinada de los elementos formativos, en lugar de un mero agregado de motivos aislados.

Pero si en este aspecto parece indispensable la incorporación del mito en un sistema integral de "formas simbólicas", es verdad que ello parece implicar también un cierto peligro. Pues la comparación de la forma mítica con otras formas espirituales fundamentales amenaza con conducir a una uniformación de su contenido propio en cuanto se le considera de modo puramente *objetivo* y se le trata de fundar en meras concordancias o relaciones de contenido. De hecho, no han faltado los intentos de hacer "comprensible" el mito *refiriéndolo* a alguna otra forma del espíritu, ya sea la del conocimiento, la del arte o la del lenguaje. Schelling definió la relación entre lenguaje y mito considerando el lenguaje como una "mitología marchita",[17] y otra dirección

posterior de la investigación mitológica comparada, a la inversa, trató de probar que el lenguaje es el producto primario y el mito el secundario. Max Müller, por ejemplo, trató de concatenar mito y lenguaje intentando probar que la ambigüedad de la palabra fue la primera causa de la creación de las nociones míticas. Según él, la *metáfora* sirve de lazo de unión entre ambos, la cual, enraizada en la esencia y función del lenguaje mismo, da también a la *representación* la orientación que conduce a los productos mitológicos. "La mitología es inevitable; constituye una necesidad inherente al lenguaje si concebimos a éste como la forma externa del pensamiento; la mitología es… la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento y que no desaparecerá mientras el lenguaje y el pensamiento no coincidan plenamente, caso que nunca puede darse. En el más elevado sentido de la palabra la mitología es el poder que el lenguaje ejerce sobre el pensamiento en toda esfera posible de la actividad espiritual." El fenómeno de la "paronimia", la circunstancia de que una misma palabra sea empleada para designar representaciones enteramente distintas, se convierte aquí en clave de la interpretación de los mitos. La fuente y origen de todo sentido mítico es un doble sentido lingüístico; el mito mismo no es, pues, otra cosa que una especie de padecimiento del espíritu cuya causa última reside en una "enfermedad del lenguaje". Puesto que la palabra griega δάφνη, que significa "laurel", procede de una raíz del sánscrito *ahana* que significa "aurora", el mito de Dafne, quien en su huida de Apolo fue transformada en un árbol de laurel, medularmente no es sino la representación del dios Sol que persigue a su prometida la aurora, la cual se salva refugiándose finalmente en el seno de su madre, la tierra. Dado que en griego las expresiones para designar hombre y piedra (λαοὶ y λᾶας) se parecen, el mito griego hace surgir de las piedras a los hombres en la conocida narración de Deucalión y Pirra.[18] Ciertamente, la "explicación" lingüística de los motivos míticos no suele presentarse ya en forma tan ingenua, pero todavía sigue pareciendo atractivo probar que el lenguaje, en general y en particular, es el auténtico vehículo de la creación mitológica.[19] De hecho, la investigación mitológica comparada y la historia comparada de las religiones se ven constantemente ante fenómenos que parecen confirmar desde los más diversos ángulos la ecuación *numina* = *nomina.* La idea en que se basa esta ecuación ha sido desarrollada por Usener con una profundidad y fecundidad completamente nuevas. Demuestra que el análisis y la crítica de los "nombres de los dioses" son el instrumento espiritual que, correctamente utilizado, es capaz de llevarnos a comprender el proceso de *formación de los conceptos religiosos*. Con ello se abre la perspectiva de una *teoría general del significado* en la cual lo lingüístico y lo mítico se unen inseparablemente y se establece una interreferencia correlativa entre ellos. El progreso que la filología y la historia de la religión han alcanzado desde el punto de vista filosófico a través de esta teoría de Usener consiste también en que la pregunta ya no se dirige al desnudo contenido de los mitos aislados, sino al mito y al lenguaje como un todo, como formas espirituales sometidas en sí mismas a una legalidad. Para Usener, la mitología no es sino la doctrina (λόγος) del mito o la "teoría de las formas de representación religiosas". Se esfuerza justamente por "demostrar la necesidad y legalidad de la representación mítica y, con ello, por explicar no sólo los productos mitológicos de las religiones de los pueblos, sino también las

formas de representación de las religiones monoteístas". *Götternamen* [Nombres de los Dioses], de Usener, representa un ejemplo digno de admiración sobre cuán lejos puede llegar este método de buscar la esencia de los dioses en su nombre y en la historia de su nombre, y cuánta luz puede arrojar sobre la estructura del mundo mítico. En la teoría de Usener, el sentido y devenir de las divinidades griegas no sólo está esclarecido en detalle desde el punto de vista de la filología y de la historia del lenguaje, sino que al mismo tiempo se ha hecho el intento de mostrar una determinada secuencia general y típica en la representación mítica y lingüística mismas y, consecuentemente, una correspondencia en la evolución de ambas.[20] Y, por otra parte, puesto que el mito entraña los primeros comienzos e intentos de un *conocimiento* del mundo, puesto que además se manifiesta como la creación quizá más antigua y general de la *fantasía estética,* tendríamos en él nuevamente aquella unidad inmediata "del" espíritu de la cual todas las formas particulares sólo serían fragmentos, manifestaciones aisladas. Pero también aquí nuestra tarea general exige que, en lugar de buscar una unidad de origen en la cual parecen disolverse y transmutarse unos en otros los opuestos, busquemos la unidad conceptual crítico-trascendental que apunta más bien a la conservación, a la clara determinación y delimitación de las formas particulares. El principio de esta diferenciación se aclara cuando enlazamos el problema de la significación con el de la designación, esto es, cuando se reflexiona sobre el modo en que se enlazan en las diversas formas espirituales de manifestación el "objeto" y la "imagen", el "contenido" y el "signo", conservándose ambos al mismo tiempo separados el uno del otro e independientes entre sí.

Pues un elemento fundamental de la concordancia consiste ciertamente en que el poder activo y creador del signo opere lo mismo en el mito que en el lenguaje, en la configuración artística y en la creación de los conceptos teóricos fundamentales del mundo y sus relaciones. A los productos de la fantasía mítica y estética puede aplicarse exactamente lo que dice Humboldt del lenguaje, a saber, que el hombre coloca el lenguaje *entre* él mismo y la naturaleza que obra interior y exteriormente sobre él; que el hombre se rodea de un mundo de sonidos para asimilar y confeccionar el mundo de los objetos. Los productos de la fantasía mítica y estética no son reacciones a las impresiones que obran desde fuera sobre el espíritu, sino más bien auténticas acciones espirituales. Ya en las primeras y en cierto sentido más "primitivas" manifestaciones del mito resulta claro que no tenemos que vérnoslas con un mero reflejo del ser sino con una peculiar elaboración y manifestación creadora. Inclusive aquí puede rastrearse cómo una tensión inicial entre "sujeto" y "objeto", entre lo "interior" y lo "exterior", va aflojándose gradualmente cuando entre ambos mundos aparece un nuevo reino intermedio cada vez más multiforme y rico. El espíritu opone un mundo de imágenes propio e independiente al mundo de las cosas que lo rodea y domina; el empuje activo hacia la "expresión" va contraponiéndose gradualmente al poder de la "impresión" cada vez más clara y conscientemente. Pero en verdad esta creación todavía no tiene el carácter de libre acto espiritual, sino el carácter de la necesidad natural, el carácter de un determinado "mecanismo" psicológico. Justamente porque en este nivel todavía no existe ningún yo independiente y autoconsciente que sea libre en sus creaciones, sino que apenas nos

encontramos en el *umbral* del proceso espiritual destinado a delimitar el “yo” y el “mundo”, el nuevo mundo del signo debe aparecer ante la conciencia como una realidad enteramente “objetiva”. Todo comienzo del mito, especialmente toda concepción mágica del mundo, está impregnado por esta creencia en la realidad objetiva y en la fuerza objetiva del signo. La magia de la palabra, de la imagen y de la escritura constituye la sustancia básica de la actividad y cosmovisión mágica. Si se considera la estructura total de la conciencia mítica se podría encontrar en ella una curiosa paradoja. Pues si, de acuerdo con una concepción generalmente dominante, el impulso básico del mito es un impulso a animizar, esto es, a aprehender y representar de modo concretamente *intuitivo* todos los elementos de la existencia, ¿cómo es posible que este impulso se dirija con particular intensidad precisamente a lo “más irreal” e inanimado? ¿Cómo es posible que el reino sombrío de las palabras, imágenes y signos llegue a adquirir un poder tan sustancial sobre la conciencia mítica? ¿Cómo llega la conciencia a esta creencia en lo “abstracto”, a este culto del símbolo, en un mundo en que el concepto universal no parece ser nada, mientras que la sensación, el impulso inmediato, la percepción y la intuición sensibles parecen serlo todo? Sólo puede encontrarse una respuesta a esta pregunta reconociendo que, al menos en esa forma, está mal planteada, puesto que una distinción que efectuamos al nivel del pensamiento, de la reflexión y del conocimiento científico, y que aquí tenemos que aceptar necesariamente, es introducida a un campo de la vida espiritual anterior a esa distinción y que, por tanto, permanece indiferente a ella. El mundo mítico no es “concreto” en la medida en que tenga que ver tan sólo con contenidos senso-objetivos, excluyendo y rechazando todos los factores meramente “abstractos”, todo lo que sea simple significación y signo; lo es porque en él se confunden indiferenciadamente ambos factores, el factor cosa y el factor significado, porque están fundidos, “concretizados” en una unidad inmediata. Como una modalidad originaria del *espiritu,* el mito levanta desde el principio una cierta barrera frente al mundo de la impresión sensible pasiva; al igual que el arte y el conocimiento, también él surge en un proceso de diferenciación, de separación respecto de lo inmediatamente “real”, esto es, de lo meramente dado. Pero si en este sentido el mito significa uno de los primeros pasos fuera de lo “dado”, con sus propias creaciones retorna a la forma de lo dado. Espiritualmente se eleva por encima del mundo de las cosas, pero en las figuras e imágenes que coloca en su lugar sólo lo está sustituyendo por otra forma de existencia y de sujeción a las cosas. Aquello que parecía liberar al espíritu del yugo de las cosas se convierte ahora en un nuevo yugo más difícil de destruir, puesto que ahora el poder cuyo vigor siente ya no es meramente físico sino espiritual. Pero tal *coacción* ciertamente entraña ya la condición inmanente de su futuro aniquilamiento; entraña la posibilidad de un proceso de liberación espiritual que tiene lugar al pasar del nivel de la cosmovisión *mágico-mítica* al nivel de la cosmovisión propiamente *religiosa*. También este tránsito —como demostrará detalladamente la investigación progresiva— está condicionado a que el espíritu establezca una nueva conexión libre con el mundo de las “imágenes” y los “signos”; a que, aunque viviendo todavía en ellos y utilizándolos, los comprenda mejor que antes y se eleve así por encima de ellos.

Y esta misma dialéctica de la relación de sujeción y liberación del espíritu a través de sus propios mundos de imágenes autocreados es todavía mayor y, por lo tanto, más evidente cuando comparamos el mito con otros campos de la expresión simbólica. Tampoco para el lenguaje existe al principio ninguna línea divisoria que separe la palabra y su significado, el contenido cósico de la "representación" y el contenido del mero signo, sino que ambos se disuelven y se funden entre sí. La concepción "nominalista", para la cual las palabras sólo son signos convencionales, meras *flatus vocis,* es apenas el resultado de una reflexión posterior, pero no la expresión de la conciencia lingüística "natural", inmediata. Para ésta, la "esencia" de la cosa no sólo está indirectamente designada en la palabra, sino que en cierto modo ya está contenida y presente en ella. En la conciencia lingüística de los "primitivos" y en la conciencia lingüística del niño esta etapa de completa "coalescencia" de nombre y cosa puede verse todavía en algunos ejemplos sumamente significativos (sólo se necesita pensar en las distintas formas del nombre tabú). Pero al ir evolucionando el lenguaje se va imponiendo también aquí la separación cada vez más tajante y consciente entre ambos. Al comienzo, el mundo del lenguaje, lo mismo que el del mito, en el cual al principio parece todavía enclavado, se aferra enteramente a la indiferenciación de palabra y esencia, de "significador" y "significado". Pero la separación cada vez más definida se va produciendo a medida que se va manifestando su forma *intelectual* independiente, a medida que se va manifestando la auténtica fuerza del logos. Contrastando con toda otra entidad y actividad meramente físicas, brota la palabra como algo propio y peculiar en su función significativa puramente *ideal*. Y entonces, en el arte, nos vemos conducidos a una nueva etapa de "separación". Aquí no hay desde el comienzo una clara y tajante delimitación de lo "ideal" y lo "real"; tampoco aquí se considera que la "configuración" es el resultado directo del proceso creador de conformación, creación pura de la "imaginación productiva". Según parece, los comienzos del arte creativo se remontan a una esfera en la cual la actividad creadora misma está todavía enclavada en representaciones mágicas y está dirigida a determinados *fines* mágicos, y en ella consecuentemente, la imagen todavía no tiene significación independiente, puramente "estética". Sin embargo, en la evolución de la forma de expresión espiritual, ya las primeras instancias de configuración propiamente artística alcanzan un nuevo comienzo, un nuevo "principio". Pues apenas aquí adquiere una validez y una verdad *inmanentes* el mundo de imágenes que el espíritu opone al mero mundo de las cosas. Ese mundo no apunta ni remite a ninguna otra cosa, sino que a secas "es" y existe en sí mismo. De la esfera de la *eficacia* en que se mantiene la conciencia mítica y de la esfera del *significado* en que se mantiene el signo lingüístico, nos vemos trasladados a un campo en el cual, por así decirlo, sólo se aprehende el "ser" puro, la esencia propia intrínseca de la imagen. Sólo así el mundo de la imagen toma la forma de un cosmos encerrado en sí mismo que descansa en su propio centro de gravedad. Y sólo entonces puede también encontrar el espíritu una conexión verdaderamente libre con ese mundo. Medido con los patrones de la concepción cosista, "realista", el mundo estético se convierte en un mundo de la "apariencia"; pero en cuanto esta misma apariencia abandona la relación con la realidad inmediata, con el mundo de la

existencia y de la actividad en el cual se mueve también la intuición mágico-mítica, da un paso completamente nuevo hacia la "verdad". Así pues, aunque las configuraciones del mito, del lenguaje y del arte se mezclen entre sí en los fenómenos históricos concretos, la relación que guardan entre sí revela un determinado escalonamiento sistemático, un progreso ideal cuya finalidad consiste en que el espíritu no sólo esté y viva en sus propias creaciones, en sus símbolos autocreados, sino que los comprenda como lo que son. También frente a este problema resulta cierto lo que Hegel señaló como el tema central de la *Fenomenología del espíritu:* la meta de la evolución consiste en concebir y expresar al ser espiritual no meramente como sustancia, sino "igualmente como sujeto". Desde este punto de vista, los problemas surgidos de una "filosofía de la mitología" se enlazan directamente con aquellos que surgen de la filosofía y la lógica del conocimiento puro. Pues tampoco la ciencia se distingue de los otros niveles de la vida espiritual por el hecho de que, en lugar de requerir de mediaciones a través de signos y de símbolos, se enfrente a la verdad desnuda, a la verdad de las "cosas en sí", sino por el hecho de que conoce y capta los símbolos que utiliza de un modo distinto y más profundo que el que son capaces de alcanzar los otros niveles. Pero tampoco ella puede llevar a cabo de golpe esta operación; más bien, aquí también se vuelve a presentar, a un nuevo nivel, la típica relación básica del espíritu con sus propias creaciones. También aquí la libertad frente a estas creaciones debe ser ganada y garantizada a través de una constante labor crítica. También en la ciencia el *uso* de las hipótesis y "fundamentos" es anterior al conocimiento de su función peculiar de fundamentos, y mientras no se llegue a este conocimiento, también la ciencia sólo puede expresar e intuir sus propios principios en forma material, esto es, semimítica.

Pero aquí abandonamos estas consideraciones generales que estaban destinadas a señalar y delimitar provisionalmente el lugar que ocupa el mito en el sistema de las formas espirituales, para pasar a ocuparnos más detenidamente de la particularidad del concepto mítico de *realidad* y de la peculiar conciencia mítica de la objetividad.

Primera parte

El mito como forma de pensamiento

I. Carácter y orientación básica de la conciencia mitológica del objeto

UNA DE las primeras y más esenciales tesis de la filosofía crítica es que los objetos no le son "dados" a la conciencia ya conclusos y rígidos, en su nudo "en sí", sino que la referencia de la representación al objeto supone un acto autónomo y espontáneo de la conciencia. El objeto no existe antes y fuera de la unidad sintética, sino que, por el contrario, es constituido en ella; no es una forma acuñada que simplemente se imponga y se imprima en la conciencia, sino que es el resultado de una conformación que se efectúa por medio de los instrumentos básicos de la conciencia: las condiciones de la intuición y del pensamiento puro. La *Filosofía de las formas simbólicas* adopta esta idea crítica fundamental, este principio en el que se apoya la "inversión copernicana" de Kant, a fin de ampliarlo. Busca las categorías de la conciencia del objeto no sólo en la esfera teórico-intelectual, sino que parte del supuesto de que tales categorías tienen que operar siempre que del caos de las impresiones se forme una "imagen del mundo" característica y típica. Toda "imagen del mundo" sólo es posible mediante un acto peculiar de objetivación, de reelaboración de "representaciones" determinadas y formadas a partir de las meras "impresiones". Pero si bien la *meta* de la objetivación puede rastrearse de este modo hasta en estratos anteriores que preceden a la conciencia teórica del objeto de nuestra experiencia, de nuestra imagen científica del mundo, cuando descendemos hasta esos estratos encontramos que varían el *camino* y los *instrumentos* del proceso de objetivación. Mientras no se conozca y precise en general la *dirección* de este camino, tampoco puede aclararse nada sobre su curso, sus estadios individuales, sus altos y sus virajes. La investigación que hasta aquí hemos llevado a cabo da como resultado que esta dirección no es simplemente "unívoca" y de un solo tipo; que la tendencia y modo en que lo múltiple de las impresiones sensibles es reducido a unidades espirituales puede presentar los más variados matices de significación. Pues bien, este resultado global se confirma clara y notablemente si examinamos el contraste entre el proceso de objetivación en la concepción mítica de la experiencia y en la concepción teórica pura de la experiencia.

La forma lógica de la concepción de la experiencia resalta con la máxima agudeza si la examinamos en su más elevado grado de desarrollo, en la configuración y estructuración de la ciencia, especialmente en la fundamentación de la ciencia "exacta" de la naturaleza. Pero lo que aquí se *efectúa* con la máxima perfección ya está *preparado* en el acto más simple del juicio empírico, en el acto de comparación y coordinación de determinados contenidos de percepción. El desarrollo de la ciencia solamente actualiza plenamente, desenvuelve y determina con continuidad lógica los principios en que, para hablar con Kant, se funda la "posibilidad misma de toda percepción". En verdad, ya eso que

llamamos el mundo de nuestras percepciones no es nada simple ni dado evidentemente desde el comienzo, sino que sólo "es" en la medida en que haya pasado por ciertos actos teoréticos fundamentales, en la medida en que haya sido captado, "aprehendido" y determinado a través de ellos. Quizá cuando más claramente resalta esta conexión general básica es cuando se parte de la forma intuitiva original de nuestro mundo perceptivo, de su configuración *espacial*. Las relaciones de coexistencia, separación y contigüidad en el espacio, en cuanto tales, en modo alguno están ya dadas en las "simples" sensaciones, en la "materia" sensible que se agrupa en el espacio, sino que ellas son un producto muy *mediato* extremadamente complejo del pensamiento empírico. Cuando atribuimos a las cosas en el espacio una determinada magnitud, una determinada posición y una determinada distancia, no estamos expresando con ello ningún simple dato de la sensación, sino que incorporamos los datos sensibles en un conjunto sistemático y relacional que en última instancia no resulta ser sino un puro *conjunto de juicios*. Toda articulación en el espacio supone una articulación en el juicio; toda diferencia de posiciones, magnitudes o distancias sólo puede aprehenderse y postularse valorando judicativamente de distinto modo las impresiones sensibles individuales, atribuyéndoles una distinta *significación*. El análisis epistemológico y psicológico del problema del espacio ha iluminado desde todos los ángulos esta situación y ha precisado sus rasgos fundamentales. Ya sea que, con Helmholtz, elijamos como *expresión* de la misma el concepto de *inferencia inconsciente* o bien que renunciemos a esta expresión, que de hecho entraña ciertos peligros y ambigüedades, hay algo que en todo caso sigue siendo un resultado común a la consideración "trascendental" y a la psicofisiológica, a saber, que la ordenación espacial del mundo de las percepciones, en conjunto y en particular, procede de actos de identificación, diferenciación, comparación y coordinación que, en su forma fundamental, son actos puramente intelectuales. Cuando las impresiones son ordenadas en virtud de estos mismos actos, cuando son asignadas a distintos *estratos* de significación, surge apenas para nosotros, como una especie de reflejo intuitivo de esta estratificación teorética de la significación, la articulación "en" el espacio. Y esta diversa "estratificación" de las impresiones, tal como nos la da a conocer en detalle la óptica fisiológica, no sería posible si no se fundara a su vez en un principio general, en un patrón continuamente utilizado. El tránsito del mundo de la impresión sensible inmediata al mundo mediato de la "representación" intuitiva, particularmente espacial, se funda en que, en la fluida serie siempre idéntica de las impresiones, las *relaciones* constantes en que se encuentran y de acuerdo con las cuales se repiten, van destacándose poco a poco como algo independiente y, por ello mismo, diferenciándose de forma característica de los inestables contenidos sensibles que varían de momento a momento. Pues bien, estas relaciones constantes constituyen la firme estructura y, por así decirlo, la firme armazón de la "objetividad". Mientras que el pensamiento ingenuo, imperturbado por dudas y preguntas epistemológicas, suele hablar despreocupadamente de una permanencia de las "cosas" y sus atributos, para la concepción crítica esta misma afirmación de cosas y atributos permanentes, cuando nos remontamos a su origen y fundamentos lógicos últimos, se reduce a la certeza de dichas relaciones, especialmente a la certeza de

relaciones constantes de número y medida. De ellas depende y por ellas se constituye el ser de los objetos de la experiencia. Pero con ello resulta también que toda *aprehensión* de una "cosa" empírica particular o de un determinado acaecer empírico implican al mismo tiempo un acto de *evaluación*. A diferencia del mundo de la mera representación o imaginación, la "realidad" empírica, el meollo del ser "objetivo", se destaca porque en ésta se distinguen cada vez más clara y tajantemente lo permanente y lo fluido, lo idéntico y lo variable, lo fijo y lo cambiante. La impresión sensible aislada no es tomada simplemente por lo que es y da inmediatamente, sino que se pone en cuestión hasta qué punto funcionará dentro de la *totalidad* de la experiencia y se afirmará frente a esta totalidad. Solamente si resiste esta pregunta y esta prueba crítica puede considerársele aceptada en el reino de la realidad, de la determinación objetiva. Y esta prueba, esta confirmación, no se da por concluida en ningún nivel del pensamiento y conocimiento de la experiencia, sino que puede y debe introducirse siempre. Las constantes de nuestra experiencia se revelan siempre como constantes sólo relativas que a su vez requieren de apoyo y fundamentación en otras constantes más firmes. Así pues, los límites entre lo "objetivo" y lo meramente "subjetivo" no están inalterablemente fijados desde el comienzo, sino que se constituyen y determinan a sí mismos en el proceso progresivo de la experiencia y de su fundamentación teórica. Se trata de una tarea siempre renovada del espíritu en virtud de la cual los perfiles de lo que llamamos el ser objetivo se remueven constantemente para volver a adoptar otra figura nueva y diferente. Pero esta tarea es esencialmente de tipo *crítico*. Elementos que hasta ahora eran considerados seguros, válidos, "objetivamente reales", son constantemente eliminados por no cuadrar sin contradicción con la unidad de la experiencia total o que, al menos, medidos dentro de esta unidad, sólo poseen una significación relativa y limitada, no absoluta. El orden, la legalidad de los fenómenos *en cuanto tales,* es utilizado como criterio de la verdad del fenómeno empírico *individual* y como criterio del "ser" que se le atribuye a ese fenómeno. Así pues, en la estructuración teorética de las relaciones del mundo de la experiencia todo lo particular es referido directa o indirectamente a algo universal y es medido por esto último. En última instancia, la "referencia de la representación a un objeto" no expresa y básicamente no consiste en otra cosa que en esta inclusión de la representación en una relación integral sistemática más amplia en la cual se le asigna un lugar claramente determinado. La captación, la mera aprehensión de lo individual, por tanto, se verifica ya en esta forma de pensamiento, *subespecie* del concepto de ley. Lo individual, el ser y el acaecer particulares concretos, es y existe; pero esta existencia suya sólo está asegurada y garantizada pudiendo y teniendo que pensarlo como un caso particular de una ley universal o, mejor dicho, de una totalidad, de un sistema de leyes universales. Así pues, la objetividad de esta imagen del mundo no es sino la expresión de su completo hermetismo, la expresión del hecho de que con cada individuo tenemos que pensar en la forma del todo, considerando lo individual sólo como una expresión particular, como un "representante" de esta forma total.

Pero de esta *tarea* asignada al pensamiento teorético de la experiencia se desprenden también los *instrumentos* intelectuales de los cuales tiene progresivamente que servirse

para llevarla a cabo. Si bien la meta de esta tarea consiste en la *síntesis* suprema y más universal, en la inclusión de todo lo particular en la síntesis universal de la experiencia, la metódica en virtud de la cual puede llegarse a alcanzar dicha meta apunta al camino aparentemente opuesto. Antes de que los contenidos sean reordenados de este modo, antes de que puedan tomar la forma de conjunto sistemático, deben haber experimentado en sí mismos una transformación; deben estar reducidos —y en cierto modo disueltos— a "elementos" últimos que ya no pueden aprehenderse en la impresión sensible inmediata, sino solamente postularse en el pensamiento teórico. Sin la postulación de esos elementos, el pensamiento de la experiencia y de la ciencia, que se rige por leyes, carecería, por así decirlo, de un sustrato al cual pudiera referirse. Pues los indisolubles contenidos y configuraciones de la percepción en cuanto tal no ofrecen a dicho pensamiento ningún sostén ni punto de apoyo. Ellos no se sujetan a ningún orden continuo y fijo, no poseen nunca el carácter de la determinación verdaderamente *unívoca;* por el contrario, aprehendidos en su existencia inmediata, representan un mero lujo fugitivo que rechaza todo intento de trazarle "límites" marcados y precisos. Antes bien, éstos pueden determinarse sólo si nos remontamos desde la existencia y la naturaleza inmediatas de los fenómenos hasta algo distinto que en sí mismo ya no es un fenómeno, sino más bien es pensado como el "fundamento" del fenómeno. Así, por ejemplo, no puede llegarse a ninguna formulación de leyes del movimiento que serán "exactas" mientras sigamos buscando los sujetos del movimiento simplemente dentro del dominio de los objetos concretos y perceptibles. Sólo cuando el pensamiento trasciende esa esfera, llegando a la postulación de los átomos como los "verdaderos" sujetos del movimiento, en estos nuevos elementos ideales puede captarse matemáticamente el fenómeno del movimiento. Y al igual que en este caso, la *síntesis* que persigue el pensamiento teórico de la experiencia siempre presupone un análisis correspondiente, y sólo sobre la base de este análisis puede construirse la síntesis. El enlace supone aquí la separación, así como la separación, por su parte, no hace sino posibilitar y preparar el enlace. En este sentido, todo pensamiento de la experiencia es en sí dialéctico, si se toma el concepto de dialéctica en su significado histórico original, que le fue dado por Platón al concebirla como la unidad de enlace y separación, de συναγωγή y διαίρεσις. Este aparente círculo lógico no es más que la expresión de ese constante movimiento rotatorio del mismo pensamiento de la experiencia que debe siempre proceder al mismo tiempo analítica, sintética, progresiva y regresivamente, descomponiendo los contenidos particulares en sus factores constitutivos, para volverlos a crear "genéticamente" a partir de estos factores como presupuesto.

En la interacción, en la correlación de estos dos métodos fundamentales recibe el mundo del saber su forma característica. Lo que distingue a este mundo del mundo de las impresiones sensibles no es el material con que se construye, sino el nuevo orden en que se manipula. Esta forma de ordenación exige que lo que en la percepción inmediata está todavía yuxtapuesto de manera indiferenciada, vaya siendo poco a poco distinguido clara y precisamente; exige que lo que en la percepción está dado en mera contigüidad se transforme en una sub y supraordinación, en un sistema de "causas" y "efectos". En esta

categoría de causa y efecto encuentra el pensamiento el instrumento de separación verdaderamente eficaz, que, por su parte, hace posible el nuevo tipo de enlace que se esfuerza por llevar a cabo a los datos sensibles. Ahí donde la cosmovisión sensualista sólo ve una apacible coexistencia, un conglomerado de "cosas", el pensamiento empírico-teorético vislumbra más bien una interpretación, un complejo de "condiciones". Y en esta graduación de condiciones se asigna a cada contenido particular su lugar determinado. Mientras que la concepción sensualista se contenta con establecer el "que" de los contenidos aislados, este mero "que" es transformado ahora en un "porqué"; la mera coexistencia o sucesión de los contenidos, su estar dados conjuntamente en el espacio y en el tiempo es sustituido por su dependencia ideal (su estar-fundados-entre-sí). Pero con ello, contrastando con la simplicidad e ingenuidad de la primera visión irreflexiva de las cosas, se ha alcanzado una extraordinaria depuración y diferenciación del significado del concepto mismo de objeto. "Objetivo" —en el sentido de la cosmovisión teorética y de su ideal cognoscitivo— ya no significa ahora todo aquello que se nos presenta como un simple "ser ahí" y como un simple "ser así" según el testimonio de la sensación, sino lo que posee la garantía de constancia, de determinación permanente y continua. Puesto que esta determinación —como puede probarse por cualquier "ilusión de los sentidos"— no es una propiedad inmediata de las percepciones, éstas son desplazadas gradualmente del centro de la objetividad, donde al principio parecían encontrarse, hacia la periferia. La significación objetiva de un elemento de la experiencia ya no depende del poder sensible con que se imponga individualmente a la conciencia, sino de la claridad con que en él se expresa y refleja la forma, la legalidad del todo. Pero puesto que esta forma no aparece de golpe, sino que se va estructurando en un escalonamiento continuo, de aquí resulta una diferenciación y una gradación del concepto empírico mismo de la verdad. La mera apariencia sensible se distingue de la verdad empírica del objeto, la cual no puede aprehenderse inmediatamente, sino sólo puede alcanzarse con el progreso de la teoría, con el progreso del pensamiento científico que busca leyes. Pero justamente por ello esta verdad tampoco tiene un carácter absoluto sino relativo, puesto que se encuentra y cae en el conjunto de condiciones necesarias para alcanzarla y en los supuestos o "hipótesis" en que descansa ese conjunto de condiciones. Reiteradamente, lo constante se diferencia de lo cambiante, lo objetivo de lo subjetivo, la verdad de la apariencia, y sólo en este movimiento se manifiesta para el pensamiento la certidumbre de lo empírico, su auténtico carácter lógico. Al ser positivo del objeto empírico se llega —por así decirlo— a través de una doble negación: deslindándolo, por una parte, de lo "absoluto" y, por otra, de la apariencia sensible. Es un objeto de la "apariencia", pero ésta no es una "ilusión" puesto que está *fundada* en leyes necesarias del conocimiento, puesto que es un *phaenomenon bene fundatum*. Nuevamente vemos que en la esfera del pensamiento teórico el *concepto* general de objetividad, así como también los objetos individuales concretos, se funda siempre en un acto progresivo de *análisis* de los elementos de la experiencia, en una labor crítica del espíritu en la cual lo "accidental" se va separando más y más de lo "esencial", lo cambiante se va separando de lo permanente, lo casual de lo necesario.

Y no hay ninguna fase de la conciencia de la experiencia, por más "primitiva" e

irreflexiva que sea, en la cual no sea ya reconocible este carácter básico suyo. Es cierto que en consideraciones epistemológicas frecuentemente se acepta que el comienzo de todo conocimiento empírico es un estado de pura inmediatez, de lo meramente dado, en el cual las impresiones han de recibirse y "vivirse" sólo en su simple naturaleza sensible, sin que se haya efectuado ya en ellas alguna conformación o elaboración intelectual. Así pues, en este estado todos los contenidos parecen estar todavía situados en un mismo plano, afectados todos por el mismo carácter indiferenciado de la simple y llana "existencia". Pero aquí se olvida con demasiada facilidad que esa supuesta etapa meramente "ingenua" de la conciencia de la experiencia no es ningún hecho sino una construcción teórica; se olvida que básicamente no es más que un concepto límite creado por la misma reflexión epistemológica. Inclusive ahí donde la conciencia perceptiva empírica no ha evolucionado hasta la conciencia cognoscitiva de la ciencia abstracta, contiene ya implícitamente esas divisiones y separaciones que en la segunda aparecen en forma lógica explícita. Esto se ha evidenciado ya en el ejemplo de la *conciencia espacial;* pero lo que es válido respecto del espacio vale en igual medida respecto de las otras formas de ordenación en las que se funda el "objeto de la experiencia" y a través de las cuales es constituido. Pues toda llana "percepción" *(Wahrnehmung)* implica ya un "tomar-por-verdadero" *(für-wahr-nehmen),* es decir, una determinada norma y un determinado patrón de objetividad. Considerándola más de cerca, la percepción es ya un proceso de elección y diferenciación que lleva a cabo la conciencia frente a la masa caótica de las "impresiones". De las impresiones que en un determinado momento confluyen, deben ser retenidos determinados rasgos constantes y "típicos" que presentan, contraponiéndolos a otros meramente casuales y fugaces; deben subrayarse ciertos factores y otros deben desecharse como "inesenciales". En esta "selección" que efectuamos en el material de la percepción que afluye por todas partes se funda toda posibilidad de darle una forma determinada y, por tanto, de convertirlo en un "objeto" determinado; se funda la posibilidad de referir la percepción a un objeto en general. Entre la conciencia del objeto que tiene la percepción y la que tiene la experiencia científica no hay diferencia de principio sino sólo de grado, ya que las distinciones estimativas que ya existen y operan en la primera, en la segunda son elevadas a la forma de *conocimiento,* esto es, quedan fijadas en el concepto y en el juicio.[1]

Pero nos vemos conducidos un paso más adelante en dirección a lo "inmediato" cuando consideramos esa otra especie de objetos y de objetividad que encontramos en la conciencia mitológica. También el mito vive en un mundo de puras configuraciones que se le oponen como algo objetivo o, más bien, como lo objetivo a secas. Pero su relación con ellas no revela todavía nada de esa decisiva "crisis" con la que comienza el saber empírico y conceptual. Aunque sus contenidos le están dados de modo objetivo, como "contenidos reales", esta forma de realidad es en sí todavía homogénea e indiferenciada. Aquí todavía faltan completamente los matices de significación y de valor que el conocimiento expresa en su concepto de objeto y en virtud de los cuales consigue separar estrictamente las distintas esferas de objetos y consigue trazar una línea divisoria entre el mundo de la "verdad" y el de la "apariencia". El mito se atiene exclusivamente a la

presencia de su objeto, a la intensidad con que en un determinado instante impresiona a la conciencia y se apodera de ella.

Por ello mismo, el mito carece de toda posibilidad de extender el instante más allá de sí mismo, de ver hacia adelante o hacia atrás de él, de relacionarlo como elemento particular con la totalidad de los elementos de la realidad. En lugar del movimiento dialéctico del pensamiento, para el cual todo lo particular dado sólo viene a ser la ocasión para conectarlo con otro particular, para concatenarlo serialmente junto con otros particulares y, finalmente, para insertarlo en una *legalidad* general del acaecer, aquí existe una mera entrega a la impresión misma y a su eventual "presencia". En el mito la conciencia está atenida a algo simplemente existente; carece del impulso y de la posibilidad de corregir y criticar lo dado aquí y ahora, de delimitar su objetividad confrontándolo con algo no dado, con algo pasado o futuro. Pero si se carece de este patrón inmediato, disolviéndose todo ser, toda "verdad" y realidad en la mera presencia del contenido, entonces todo lo fenoménico en cuanto tal se concentra necesariamente en un solo plano. Aquí no hay distintos niveles de realidad, ningunos grados de certeza objetiva bien delimitados. La imagen de la realidad que surge de este modo carece, por así decirlo, de la dimensión de la profundidad, de la división de primero y segundo planos como la que se lleva a cabo en el concepto empírico-científico al separar de modo tan característico el "fundamento" de lo "fundamentado".

Y este rasgo fundamental del pensamiento mítico, que aquí hemos establecido por lo pronto de modo muy general, determina ya una multitud de otros rasgos como consecuencias simples y necesarias del primero y, en gran medida, traza los lineamientos de la fenomenología especial del mito. Un rápido vistazo a los *hechos* de la conciencia mítica muestra ya que esta conciencia desconoce ciertas líneas divisorias que el concepto empírico y el pensamiento empírico-científico consideran simplemente necesarias. Ante todo, en la conciencia mítica no existe ninguna delimitación fija entre lo meramente "representado" y la percepción "real", entre deseo y cumplimiento, entre imagen y cosa. Esto resalta con la máxima claridad en la significación decisiva que las *vivencias del sueño* tienen para la génesis y la estructuración de la conciencia mítica. Francamente, la teoría animista, que trata de derivar todo el contenido de esta *única* fuente, y según la cual el mito se origina en primer término de una "confusión" y mezcla de experiencias en sueños y en vigilia, resulta unilateral e insuficiente al menos en esta forma que le ha dado principalmente Tylor.[2] Pero, no obstante, no cabe ninguna duda de que determinados conceptos míticos fundamentales sólo pueden comprenderse en su estructura peculiar si se tiene en cuenta que para el pensamiento y la "experiencia" míticos existe un tránsito continuo que fluctúa entre el mundo del sueño y el de la "realidad" objetiva. Inclusive en un sentido puramente práctico, inclusive en la actitud que el hombre adopta frente a la realidad, no en la mera representación sino en la acción y actividad, determinadas experiencias del sueño cuentan con la misma fuerza e importancia y les corresponde directamente la misma "verdad" que a lo que se vive en estado de vigilia. Toda la vida y actividad de muchos "pueblos primitivos" está guiada y determinada por sus sueños hasta en los detalles.[3] Y así como no hay una distinción rígida entre sueño y vigilia, para el

pensamiento mítico tampoco hay una separación tajante entre la esfera de la vida y la de la muerte. Ambas se comportan no como ser y no ser, sino como partes iguales y homogéneas de un mismo ser. Para el pensamiento mítico no hay ningún momento determinado y claramente delimitado en que la vida se transforme en muerte o la muerte en vida. Así como el nacimiento es concebido como retorno, la muerte es concebida como continuación. En este sentido, todas las "doctrinas de la inmortalidad" del mito tienen originalmente un significado negativo más bien que positivo-dogmático. La conciencia en sí indiferenciada e irreflexiva rehúsa efectuar una separación que de hecho no existe inmediata y evidentemente en el contenido vivencial en cuanto tal, sino que en última instancia es postulada sólo a través de la reflexión sobre las *condiciones* empíricas de la vida, esto es, a través de una forma determinada de *análisis causal*. Si toda "realidad" es tomada sólo como aquello que se da en la impresión inmediata, si se le tiene por suficientemente acreditada por la fuerza que ejerce sobre la vida representativa, emocional y volitiva, de hecho el muerto "es" todavía aunque la forma de aparecer que hasta el momento había tenido se haya transformado y en lugar de la existencia material-sensible aparezca una vaga existencia incorpórea. El hecho de que el ser viviente, antes y después, siga en *contacto* con el muerto en los fenómenos del sueño, así como en los afectos del amor, el miedo, etc., sólo puede expresarse y "explicarse" aquí —donde "ser real" y "ser activo" se reducen a lo mismo— a través de la *supervivencia* de los muertos. En lugar de la discreción analítica que un pensamiento avanzado de la experiencia lleva a cabo entre los fenómenos de la vida y los de la muerte y entre sus presupuestos empíricos, encontramos aquí la intuición indivisa de la "existencia". De acuerdo con esta intuición, la existencia *física* tampoco termina con el instante de la muerte, sino solamente cambia de escenario. Todo el culto a los muertos descansa esencialmente en la creencia de que el muerto sigue necesitando también de los medios físicos para la conservación de su ser: comida, vestido, posesiones. Mientras que al nivel del *pensamiento,* al nivel de la metafísica, la mente tiene que esforzarse por suministrar "pruebas" de la supervivencia del alma después de la muerte, en el avance natural de la historia del espíritu humano priva la relación inversa. Aquí no es la inmortalidad sino la mortalidad lo que debe ser "demostrado", es decir, teoréticamente conocido, lo que debe ser destacado de manera gradual y establecido con firmeza a través de líneas de demarcación que la reflexión progresiva va trazando en el contenido de la experiencia inmediata.

Esta peculiar interpenetración, esta indiferenciación de todos los diversos grados de objetivación distinguidos a través del pensamiento empírico y del entendimiento crítico, la tenemos que tener siempre presente si queremos entender desde dentro los contenidos de la conciencia mítica en lugar de reflexionar sobre ellos desde fuera. Estamos acostumbrados a concebir estos contenidos como "simbólicos", en la medida en que detrás de ellos se busca otro sentido oculto al que indirectamente apuntan. De este modo el mito se convierte en un misterio; su auténtica significación y profundidad no reside en lo que manifiesta en sus propias figuras sino en lo que oculta. La conciencia mítica se equipara a una escritura cifrada que sólo resulta legible y comprensible para aquel que

posea la clave de ella, esto es, para aquel para quien los contenidos particulares de esta conciencia fundamentalmente no son sino signos convencionales de “algo más” que no está contenido en ellos. A partir de aquí resultan las distintas modalidades y direcciones de la interpretación de los mitos, los intentos por poner en claro el sentido teorético o moral que ocultan los mitos.[4] La filosofía medieval distinguió en esta interpretación una triple gradación: un *sensus allegoricus,* un *sensus anagogicus* y un *sensus mysticus*. E inclusive el romanticismo, al esforzarse por sustituir la concepción “alegórica” del mito por una puramente “tautegórica”, esforzándose pues por comprender los fenómenos fundamentales de lo mítico en sí mismos y no en relación con algo más, no alcanzó una superación de *principio* de esta especie de “alegoresis”. Creuzer en su *Symbolik und Mythologie der alten Völker* y Görres en su *Mythengeschichte der asiatischen Welt* [Historia de los mitos del mundo asiático] ven en el mito un lenguaje alegórico-simbólico que oculta un profundo sentido oculto, un concepto puramente ideal que se vislumbra por medio de sus imágenes expresivas. Por el contrario, si examinamos el mito en sí mismo, lo que es y lo que él mismo *sabe* que es, nos percataremos de que justamente esa *separación* de lo ideal respecto de lo real, esa división entre el mundo del ser inmediato y el mundo de la significación mediata, esa oposición de “imagen” y “cosa”, le es ajena. Nosotros los observadores, que ya no estamos ni vivimos en el mito sino solamente adoptamos una actitud reflexiva frente a él, somos los que trazamos esa separación. Ahí donde nosotros vemos una relación de mera “representación”, para el mito existe más bien una relación de *identidad* real, mientras no se haya apartado todavía de su forma fundamental y original y no haya perdido su originalidad. La “imagen” no representa la “cosa”: *es* la cosa; no sólo la representa sino que opera como ella sustituyéndola en su inmediato presente. Consiguientemente, bien puede ser un índice de que el pensamiento mitológico carece de la categoría de lo “ideal” y, por tanto, siempre que se topa con algo puramente significativo, para aprehender esta significación pura tiene que transformarla en un ser o cosa. Esta misma relación básica aparece en las más diversas etapas del pensamiento mítico, pero mucho más claramente que en el mero pensamiento está expresada en la *actividad* mítica. En toda actividad mítica hay un momento en el cual se lleva a cabo una verdadera transustanciación, una transformación del sujeto de la actividad en el dios o demonio que representa. Esta característica fundamental puede encontrarse desde las más primitivas manifestaciones de la cosmovisión mágica hasta las más elevadas manifestaciones del espíritu religioso. Con razón se ha hecho notar que en la relación de *mito* y *rito* el rito es anterior al mito. En lugar de explicar la actividad ritual como contenido de fe, como un mero contenido representativo, tenemos que seguir el camino inverso; lo que del mito pertenece al mundo teórico de la representación, lo que es mero relato o narración creída, debemos entenderlo como una interpretación mediata de aquello que está inmediatamente vivo en la actividad del hombre y en sus afectos y voliciones. Concebidos de este modo, ninguno de los ritos tiene de origen un sentido meramente “alegórico”, imitativo o representativo, sino siempre *real;* están entrelazados con la realidad de la acción de tal modo que forman una parte integrante indispensable de ella. En las más variadas formas y en las más

diversas culturas encontramos generalmente la creencia de que la subsistencia de la vida humana y la existencia misma del mundo dependen de la correcta ejecución de los ritos. Preuss informa que para los indios coras y uitotos la ejecución de los ritos sagrados, de los festivales y cantos es más importante que el producto de todo el trabajo del campo, pues de los ritos depende toda germinación y florecimiento. El culto es el auténtico instrumento en virtud del cual el hombre domina al mundo, no tanto espiritualmente sino de modo puramente físico. El principal beneficio que el creador del mundo dispensó al hombre consiste en haberle otorgado las distintas formas del culto mediante las cuales domina las fuerzas de la naturaleza. Pues a pesar de su curso regular, la naturaleza no proporciona nada sin ceremonias.[5] Y este tránsito, esta disolución del ser en la acción mágico-mítica, así como la repercusión directa de esta acción sobre el ser vale lo mismo en sentido subjetivo que en sentido objetivo. Lo que el danzante ejecuta al participar en un drama mítico no es ninguna mera representación o espectáculo, puesto que el danzante *es* el dios, *se convierte* en el dios. Este sentimiento básico de identidad, de identificación real, se manifiesta siempre de modo especial en todos los ritos de festividad que celebran la muerte y la resurrección del dios. Lo que ocurre en estos ritos, como en la mayoría de los cultos de los misterios, no es ninguna *representación* meramente imitativa de un suceso sino el suceso mismo y su *acontecer* inmediato; es un δρώμενον, esto es, un acontecimiento real y efectivo.[6] En esta forma de mimo, de la que podemos derivar todo arte dramático, no se trata de un mero juego estético sino de un fervor completamente trágico, de ese fervor que caracteriza también a la acción sagrada en cuanto tal. En consecuencia, la expresión de “magia por analogía”, que se suele usar para una determinada dirección de la actividad mágica, no concuerda con el auténtico *sentido* de esta actividad; pues ahí donde nosotros vemos el mero signo y una similitud del signo, la conciencia mágica y, por así decirlo, la percepción mágica ven al objeto mismo presente. Sólo así puede comprenderse la “fe” en la magia: la magia no sólo necesita creer en la operancia del medio de encantamiento, sino que en éste, que para nosotros sólo es un medio, posee y aprehende directamente la cosa en cuanto tal. Esta incapacidad del pensamiento mítico para aprehender una mera significación, algo puramente ideal y significativo, se manifiesta por el lugar que se le da aquí al *lenguaje*. Mito y lenguaje guardan un contacto recíproco, sus contenidos se sustentan y condicionan entre sí. Además de la magia de la imagen, tenemos la magia de la palabra y del nombre, que forma una parte integrante de la cosmovisión mágica. Pero aquí también el supuesto básico es que la palabra y el nombre no tienen ninguna función meramente representativa, sino que en ambos casos están contenidos el objeto mismo y sus *poderes* reales. La palabra y el nombre tampoco designan ni significan, sino que son y operan. Un poder especial sobre las cosas es inherente ya al mero material sensible que constituye el lenguaje, a cada sonido de la voz humana. Es sabido cómo entre los pueblos primitivos se evitan y “conjuran” amenazas y catástrofes mediante cantos, alaridos y gritos. Mediante gritos y ruidos se tratan de exorcizar así los eclipses solares y lunares, las grandes tormentas y tempestades.[7] Sin embargo, el auténtico poder mítico-mágico del lenguaje salta a la vista ahí donde aparece ya en forma de fonema articulado. La palabra

formada es en sí misma restringida e individual; a cada palabra está sometido un campo determinado del ser, una esfera individual sobre la que ejerce un dominio ilimitado. El *nombre propio* es el que está particularmente ligado por vínculos arcanos a la individualidad de la *esencia*. Todavía hoy nos asalta en gran medida ese curioso recelo frente al nombre propio, ese sentimiento de que no sólo acompaña exteriormente al hombre, sino de que en cierto modo le "pertenece". "El nombre de un hombre —dice un conocido pasaje de *Poesía y verdad* de Goethe— no es como una capa que meramente pende en torno de él y de la cual podemos acaso tirar y jalar; se trata de un traje perfectamente ajustado que lo cubre como su misma piel y que no podemos rasgar ni maltratar sin herirlo a él." Pero para el pensamiento mítico original el nombre es todavía más que esa piel: expresa lo íntimo y esencial del hombre, y "es" justamente esto íntimo. Nombre y personalidad se funden aquí en una sola cosa.[8] En las ceremonias de consagración de hombres y en otros ritos de iniciación el hombre recibe un nuevo nombre porque está obteniendo un nuevo yo.[9] Pero principalmente es el nombre del *dios* el que constituye una parte de su esencia y su actuación. El nombre designa la esfera de poder dentro de la cual cada dios en particular está y actúa. Así pues, en la oración, en el himno y en todas las formas de comunicación religiosa debe tenerse el cuidado de llamar al dios por el nombre que le corresponda, pues solamente si es invocado adecuadamente acepta el sacrificio ofrecido. Entre los romanos la habilidad de invocar en cada caso a la divinidad correcta llegó a ser un arte especial practicado por los pontífices y desplegado en los *indigitamenta* administrados por ellos.[10] Pero también a lo largo de toda la historia de la religión encontramos siempre la idea básica de que la verdadera naturaleza del dios, el poder y la diversidad de su actividad están encerrados y, por así decirlo, condensados en su nombre. En el nombre reside el secreto de la plenitud divina: la multitud de los nombres del Dios, la "polionimia" y "mirionimia" divinas es el verdadero índice de la riqueza inagotable de la actividad de Dios. Es bien sabido que esta fe en el poder de Dios resalta en los libros del Antiguo Testamento.[11] En Egipto, que como tierra clásica de la magia y del encantamiento del nombre presenta con la máxima claridad este rasgo en la historia de su religión, se estima que no sólo el universo ha sido creado por el logos divino, sino que también el primer dios fue generado por la fuerza de su propio nombre: al principio era el nombre, el cual de sí mismo extrajo el ser, incluyendo el divino. Quien conoce el verdadero nombre de un dios o demonio puede apropiarse también ilimitadamente del poder de su portador. Una leyenda egipcia nos cuenta cómo Isis, la gran hechicera, mediante un ardid hizo que Ra, el dios del Sol, revelara su nombre, adquiriendo así poder sobre él mismo y sobre todos los demás dioses.[12]

Y al igual que el nombre, la *imagen* de una palabra o cosa revela claramente la indiferencia del pensamiento mítico frente a todos los diferentes "grados de objetivación". Para el pensamiento mítico, todos los contenidos se concentran en un mismo plano de ser y todo lo percibido en cuanto tal tiene ya el carácter de realidad; pues bien, para él, la imagen vista, al igual que la palabra pronunciada o escuchada, está dotada de poderes reales. Tampoco la imagen representa solamente la cosa para la

reflexión subjetiva de un tercer observador, sino que es una parte de su propia realidad y eficacia. La imagen de un hombre, como su nombre, también es un *alter ego:* lo que le ocurre a ella le ocurre al hombre mismo.[13] Por tanto, en la esfera de las representaciones mágicas no hay una clara separación entre la magia de la imagen y la magia de las cosas. Así como el encantamiento se puede servir de una determinada parte física del hombre y utilizar sus uñas o sus cabellos como medio y vehículo, con el mismo éxito puede elegir también la imagen como punto de partida. Si la imagen del enemigo es pinchada con agujas o atravesada por flechas, ello produce un efecto mágico inmediato sobre el enemigo. Pero la imagen no solamente posee esta capacidad pasiva de operancia, sino también una capacidad de operancia completamente activa en todo equiparable a la del objeto mismo. Un modelo en cera del objeto es igual y produce iguales efectos que el objeto representado en el modelo.[14] También la *sombra* de un hombre juega especialmente el mismo papel que la imagen. También la sombra es una parte real y vulnerable del hombre y toda lesión inferida a la sombra es una herida inferida al hombre mismo. Está prohibido pisar la sombra de un hombre puesto que así se le puede transmitir una enfermedad. Tenemos informes de que algunos pueblos primitivos se aterran al mirar el arco iris, porque piensan que es una red arrojada por un poderoso hechicero para atrapar sus sombras.[15] En África Occidental, en ocasiones se comete secretamente un asesinato clavando una aguja o un cuchillo en la sombra de un hombre.[16] Si tratamos de explicar animistamente esta significación de la sombra, si equiparamos la sombra humana al *alma humana,* probablemente estemos introduciendo ya una reflexión posterior que sólo después entra en los fenómenos del pensamiento mitológico. Por el momento parece que todavía se trata de una identificación mucho más simple y originaria; precisamente de esa identificación que enlaza también sueño y vigilia, nombre y cosa, etc., y que no llega en absoluto a una estricta separación entre las formas del ser "copiado" y las del ser "original". Pues esa separación exigiría algo más que la mera inmersión intuitiva en el contenido mismo; requeriría que en lugar de captar la mera presencia de los contenidos individuales se les redujera a las condiciones de su génesis en la conciencia y a la ley causal que rige dicha génesis; pero esto supondría otra vez una especie de análisis, de dirección lógica que todavía se encuentra muy lejana.

En general, la peculiaridad del pensamiento mitológico y la decisiva oposición en que se encuentra respecto de la concepción puramente "teórica" del mundo pueden apreciarse con la misma claridad desde el punto de vista de su *concepto de objeto* que desde el punto de vista de su *concepto de causalidad*. Pues ambos conceptos se condicionan mutuamente: la forma de pensamiento causal determina la forma de pensar el objeto y *viceversa*. El pensamiento mítico de ningún modo carece de la *categoría* general de "causa" y "efecto", sino que en cierto sentido ésta es una de sus categorías verdaderamente fundamentales. Esto lo atestiguan no sólo las cosmogonías y teogonías mitológicas que tratan de responder a la cuestión del origen del mundo y del nacimiento de los dioses, sino también una multitud de leyendas mitológicas que tienen siempre un carácter "explicativo", esto es, que quieren ofrecer alguna "explicación" particular del

origen de cualquier cosa individual concreta, del origen del Sol o de la Luna, del hombre o de cualquier especie animal o vegetal. Las leyendas culturales, que atribuyen la posesión de un concepto cultural a algún héroe o "salvador", pertenecen también a este mismo tipo de concepciones. Pero la causalidad del mito se distingue de la forma de explicación causal que exige y establece el conocimiento científico por el mismo rasgo al que en última instancia se reduce la oposición entre sus distintos conceptos del objeto. Según Kant, el principio de causalidad es el "principio sintético" que sirve para deletrear fenómenos y poderlos leer como experiencias. Pero esta síntesis causal, como aquella síntesis del concepto de objeto, entraña una dirección analítica perfectamente determinada. Análisis y síntesis resultan también aquí métodos complementarios que necesariamente se reclaman entre sí. Una de las principales deficiencias de la concepción psicológica de Hume y de su crítica psicológica del concepto de la causalidad consiste en no haber reconocido y apreciado debidamente esa función analítica que le es inherente. Para Hume, toda representación causal tiene que derivarse en última instancia de la representación de la mera coexistencia. Dos contenidos que suelen aparecer frecuentemente juntos en la conciencia, en una relación de mera contigüidad, de simple coexistencia espacial o sucesión temporal, mediante la función psicológica de la "imaginación" pasan a integrar una relación causal. A través de un simple mecanismo de "asociación", la contigüidad espacial o temporal se transforma en causalidad. Pero en verdad el conocimiento científico procede de modo justamente opuesto para llegar a sus conceptos y juicios causales. A través de estos conceptos y juicios, lo que para la impresión sensible inmediata yace unido es progresivamente separado y descompuesto en distintos complejos de condiciones. En la mera percepción, a un estado A en un momento A_1, sigue otro estado B en un momento A_2. Pero esta sucesión, por más que se repita, no llevaría a la idea de que A es la "causa" de *B;* el *post hoc* nunca llegaría a ser un *propter hoc* a menos que intervenga un nuevo concepto mediador. Del estado global *A,* el pensamiento extrae un determinado factor α que enlaza con un factor β en B. Y el hecho de que α y β se encuentren en una relación "necesaria", en una relación de "causa" a "efecto", de "condicionante" a "condicionado", no es algo sólo extraído pasivamente de una percepción dada o de una pluralidad de percepciones, sino que tiene que demostrarse *creando* la condición α e investigando luego el efecto que trae aparejado. Especialmente el *experimento* físico, del cual proceden en última instancia todos los juicios causales de la física, se basa invariablemente en ese análisis del evento en diferentes conjuntos de condiciones y, también, en diferentes estratos de relaciones.

En virtud de este análisis siempre progresivo, el acaecer espacio-temporal, que primero nos estaba dado como un mero juego de impresiones, como una "rapsodia de percepciones", adquiere un nuevo *sentido* que le imprime el carácter de un acaecer causal. El evento aislado que tenemos frente a nosotros ya no es tal evento aislado: se convierte en portador y expresión de una extensa legalidad universal representada en él. Los espasmos de la pierna de rana en el laboratorio de Galvani se convierten en prueba y testimonio de la nueva energía del "galvanismo" no como fenómenos en sí, inanalizables, sino en virtud del proceso analítico del pensamiento que llevan aparejado. Así pues, a

través de las relaciones causales que establece la ciencia no se comprueba y repite simplemente un dato empírico sensible; por el contrario, se quebranta e interrumpe la mera contigüidad de los elementos de la experiencia: contenidos que en cuanto a su mera existencia colindan, en cuanto a su "causa" y "esencia" son separados, mientras que otros que para visión sensible inmediata están muy alejados, para el concepto y la estructuración intelectiva de la realidad se acercan y son referidos entre sí. De este modo descubre Newton un nuevo concepto causal de la gravitación mediante el cual fenómenos tan diversos como la caída libre de los cuerpos, las órbitas de los planetas y el fenómeno del flujo y reflujo de las mareas son reducidos a una unidad y sometidos a la misma *regla* universal del acaecer.

Pero esta abstracción aislante, a través de la cual de un complejo global se aprehende y extrae como "condición" un determinado factor individual, es y sigue siendo ajena al modo mítico de pensar. Aquí toda simultaneidad, toda coexistencia y todo contacto espacial entrañan ya en y por sí una "secuencia" causal real. Como principio de la causalidad mitológica y de la "física" que se funda en ella, se ha señalado precisamente el hecho de que aquí todo contacto en el espacio y en el tiempo es tomado directamente como una relación de causa y efecto. Además del principio de *post hoc, ergo propter hoc,* también es especialmente característico del pensamiento mitológico el principio de *juxta hoc, ergo propter hoc.* Una opinión corriente dentro del pensamiento mítico es que los animales que aparecen en una determinada estación del año son quienes traen y crean dicha estación; la opinión mítica es que la golondrina *hace* de hecho el verano.[17] "Redes de relaciones fantásticamente arbitrarias —así describe, por ejemplo, Oldenberg la concepción básica en que se fundan las prácticas de sacrificios y encantamientos de la religión védica— envuelven a todos los seres cuya acción ha de explicar la estructura del sacrificio y su repercusión sobre el curso del mundo y sobre el yo. Ejercen un mutuo influjo a través del contacto, a través del número que les es inherente, a través de cualquier otro de los accidentes… Se temen los unos a los otros, se funden entre sí, se entrelazan, se aparean los unos con los otros… uno se transforma en otro, deviene el otro, es una forma del otro, *es* lo otro… Podría decirse que cuando dos representaciones llegan a estar en una cierta proximidad ya no es posible mantenerlas separadas."[18] Si esto es así, entonces llegamos a la curiosa conclusión de que Hume, al analizar aparentemente el juicio causal de las ciencias, más bien descubrió una de las raíces de toda explicación mítica del mundo. De hecho, se ha llamado "polisintética" a la imaginación mitológica, empleando para ello una expresión tomada de la clasificación de las lenguas, y se ha explicado que el término significa que la imaginación mitológica no efectúa separación alguna de una representación global en sus elementos individuales, sino que sólo está dada a la intuición una sola totalidad indivisa en la cual no ha tenido lugar ninguna "disociación" de los factores individuales, especialmente de los factores objetivos de la percepción y de los factores subjetivos del sentimiento.[19] Preuss ha esclarecido esta peculiaridad de este modo de representación mítico-complejo, opuesto a la concepción analítica del pensamiento conceptual, mostrando cómo, por ejemplo, en las representaciones cosmológicas y religiosas de los indios coras no predomina ningún astro,

el Sol o la Luna, sino que la totalidad de los astros es tomada como un conjunto indiviso al cual se le rinde veneración religiosa. Así pues, la captación del cielo de día o de noche en su totalidad es anterior a la de los cuerpos celestes en particular: "porque el todo fue concebido como una entidad unitaria y las representaciones religiosas conectadas con los cuerpos celestes confundían a éstos con la totalidad del cielo, es decir, no pudieron llegar a liberarse de la visión de conjunto".[20] Pero de acuerdo con las discusiones que hasta aquí hemos llevado a cabo, hemos de reconocer que este rasgo frecuentemente subrayado e invocado que presenta el pensamiento mitológico[21] no es un rasgo superficial o casual, sino que se deriva necesariamente de la estructura de este pensamiento. Podemos decir que aquí estamos frente al reverso de la importante tesis *epistemológica* según la cual la función lógica fundamental del concepto científico de causalidad no se agota con "enlazar" posteriormente mediante la "imaginación" o el "entendimiento" elementos que ya están dados en la percepción, sino que dicho concepto tiene que establecer y determinar estos elementos como tales. Mientras falte esta determinación faltarán también todas aquellas líneas divisorias y demarcatorias que separan entre sí los diversos objetos y esferas objetivas para nuestra conciencia empírica desarrollada, la cual está ya completamente cargada de "inferencias" causales.

De aquí que mientras la forma de pensar de la causalidad empírica está dirigida esencialmente a establecer una relación unívoca entre *determinadas* "causas" y *determinados* "efectos", el pensamiento mitológico puede elegir con libertad las "causas" aun en los casos en que plantea la cuestión del origen en cuanto tal. En el pensamiento mitológico *todo* puede *derivarse* de todo, porque todo puede estar conectado con todo temporal o espacialmente. Por tanto, cuando el pensamiento empírico-causal habla de "cambio" y trata de comprenderlo a partir de una regla general, más bien se está refiriendo a la simple metamorfosis (en el sentido de Ovidio y no en el de Goethe). Cuando el pensamiento científico se ocupa del hecho del "cambio", su interés no se dirige en esencia a la transformación de una *cosa* sensiblemente dada en otra cosa, sino que esta transformación sólo le parece "posible" y lícita en la medida en que en ella se expresa una *ley* universal, en la medida en que se funde en ciertas relaciones y determinaciones funcionales que son consideradas universalmente válidas con independencia del mero aquí y ahora y de la eventual constelación de las cosas en el aquí y el ahora. Por el contrario, la metamorfosis "mitológica" versa siempre sobre un acaecer individual, sobre el paso de una forma individual y concreta de existir como cosa a otra forma de lo mismo. El mundo es extraído de la profundidad del mar o formado a partir de una tortuga; la Tierra es formada del cuerpo de un animal mayor o de una flor de loto que flota sobre el agua; el Sol procede de una piedra, los hombres de rocas o de árboles. Todas estas heterogéneas "explicaciones mitológicas, por caóticas y anárquicas que puedan parecer por lo que toca a su mero *contenido,* revelan una misma *orientación* en su concepción del mundo. Mientras que el juicio causal conceptual descompone el acaecer en elementos constantes y trata de "comprenderlo" a partir de la complexión e interpenetración de estos elementos, a partir de su idéntica repetición, al pensamiento mitológico, que se aferra a la representación global en cuanto tal, le basta la imagen del

simple curso del acaecer mismo. Puede ser que en éste se repitan ciertos rasgos típicos sin que por ello pueda hablarse de una regla y, por tanto, de determinadas condiciones formales restrictivas del devenir.

Ciertamente, incluso la antítesis de ley y arbitrariedad, de "necesidad" y "contingencia", requiere un análisis crítico más penetrante y una determinación más precisa antes de que se le pueda aplicar a la conexión del pensamiento mitológico con el pensamiento científico. Leucipo y Demócrito parecen expresar justamente el *principio* de la explicación científica del mundo y de su separación definitiva del mito al establecer la proposición de que en el mundo nada ocurre "por casualidad" sino que todo sobreviene por una causa y en virtud de la necesidad (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐχ λόγου τε χαὶ ὑπ' ἀνάγχης). Y no obstante, a primera vista podría parecer que este mismo principio de causalidad es válido en la misma medida para la estructura del mundo mitológico, donde inclusive alcanza mayor agudeza y relieve. Cuando menos se ha señalado como un rasgo esencial característico del pensamiento mítico su absoluta incapacidad para captar la idea de un acontecimiento "causal" en cualquier sentido. Con frecuencia se halla que ahí donde nosotros hablamos de "azar" desde el punto de vista de la explicación científica del mundo, la conciencia mítica exige imperiosamente una "causa" y en cada caso singular postula una tal causa. Así, por ejemplo, para el pensamiento de los pueblos primitivos una calamidad que afecte a la región, una lesión sufrida por un individuo, la enfermedad y la muerte, nunca son sucesos "fortuitos" sino que se deben a influjos mágicos que en verdad los causan. En particular, la muerte nunca sobreviene "por sí misma", sino que siempre es infligida desde fuera a través de un influjo mágico.[22] Por consiguiente, dentro del pensamiento mitológico es tan poco lo que aparentemente puede hablarse de arbitrariedad sin sujeción a leyes, que sería mejor tratar de referirnos, por el contrario, a una especie de hipertrofia del "instinto" causal y de los requerimientos explicativos causales. De hecho, la proposición de que en el mundo nada ocurre por azar sino todo en virtud de una intención consciente ha sido señalada en ocasiones como uno de los principios fundamentales de la cosmovisión mítica.[23] Así pues, la distinción y oposición de ambos mundos espirituales tampoco aquí se funda en el concepto de causalidad en cuanto tal, sino en la *forma* específica de explicación causal. Es como si la conciencia cognoscitiva pura y la conciencia mitológica colocaran en distintos puntos la manija de la "explicación". La primera queda satisfecha si logra aprehender el evento en el espacio y en el tiempo como un caso particular de una ley universal, mientras que ya no inquiere el "porqué" de la individualización misma, del aquí y el ahora en cuanto tales. Por el contrario, la conciencia mitológica inquiere precisamente el "porqué" de lo particular, de lo individual e irrepetible. "Explica" el acontecimiento individual postulando y suponiendo actos de voluntad individuales aunque nuestros conceptos causales se dirijan a la aprehensión y determinación de lo particular, y aunque para colmar esta intención se diferencien, se complementen y determinen mutuamente, siempre dejan tras de sí cierta esfera de indeterminación. Pues, justamente, *en tanto que conceptos* no pueden agotar la existencia y el acaecer intuitivos concretos, no pueden agotar la multitud de posibles "modificaciones" del caso general. De ahí que

aquí lo particular esté sujeto sin excepción a lo universal, pero no puede ser derivado íntegramente sólo de ello. Las "leyes naturales particulares" representan ya algo nuevo y propio frente al principio universal, el principio fundamental de causalidad en cuanto tal. Están sometidas a ese principio fundamental; caen *bajo* dicho principio, sin que por él solo queden ya establecidos en su formulación concreta y puedan ser determinables por él solo. Aquí surge para el pensamiento teórico y para la ciencia natural teórica el problema de lo "fortuito", pues "fortuito" no significa para ambos lo que cae fuera de la forma de la legalidad universal, sino lo que se funda en una modificación que a su vez ya no es derivable de esa forma. Si el pensamiento teórico también quiere aprehender y determinar de algún modo esto que desde el punto de vista de la ley universal de causalidad es "fortuito", entonces —tal como lo ha expuesto en detalle la *Kritik der Urtheils-kraft* [Crítica del juicio teleológico]— tiene que desembocar en otra categoría. El principio puro de causalidad es sustituido ahora por el principio del fin, pues la "legalidad de lo fortuito" es lo que llamamos finalidad.[24] Pero el mito sigue aquí precisamente el camino opuesto. Comienza con la intuición del obrar finalista, pues todas las "fuerzas" de la naturaleza no son para él sino manifestaciones de la voluntad demoniaca o divina. Este principio constituye la fuente luminosa que va esclareciendo progresivamente para él la totalidad del ser, pero fuera de dicho principio para él no existe ninguna otra posibilidad de entender el mundo. Para el pensamiento científico "entender" un evento no significa sino referirlo a determinadas condiciones generales, insertarlo en aquel complejo de condiciones que llamamos "naturaleza". Un fenómeno como la muerte de un ser humano queda entendido cuando se logra asignarle su lugar dentro de este complejo, cuando se le reconoce como "necesario" a partir de las condiciones fisiológicas de la vida. Pero justamente esta necesidad del "curso universal de la naturaleza" para el mito seguiría siendo mero acaso aun cuando pudiera llegar a concebirla, porque deja sin explicar lo que absorbe precisamente su interés y atención, que es el aquí y el ahora del caso singular, la muerte de *este* hombre en *este* instante. Esto individual del acaecer parece que sólo se hace "comprensible" cuando se logra referirlo a algo no menos individual, a un acto personal de voluntad que, en tanto que acto libre, ya no admite ni necesita ulterior explicación. Mientras que la tendencia del concepto universal es a pensar que toda libertad del actuar está también determinada por un orden causal inequívoco, el mito, por el contrario, reduce a la libertad del actuar toda la determinación del acaecer: y ambos han "explicado" un evento cuando lo han interpretado desde su peculiar punto de vista.

Y en conexión con esta formulación del concepto de causalidad existe otro rasgo de la cosmovisión mítica que siempre se ha hecho resaltar como particularmente característica de ella; a saber: la peculiar relación que supone entre el *todo* de un objeto concreto y sus *partes* individuales. Para nuestra concepción empirista, el todo "consiste" en sus partes; para la lógica del conocimiento de la naturaleza, para la lógica del concepto de causalidad analítico-científico, "resulta" de ellas; pero para la concepción mítica no es aplicable ni lo primero ni lo segundo, sino que aquí priva todavía una verdadera indiferenciación intelectiva y real del todo y las partes. El todo no "tiene" partes ni se descompone en

ellas, sino que la parte es aquí el todo y opera y funge como tal. También esta relación, este principio de *pars pro toto* ha sido justamente señalado como un principio fundamental de la "lógica" primitiva. Más aún, aquí no se trata en modo alguno de una mera representación del todo por la parte, sino de una determinación real; no se trata de una conexión simbólico-intelectual, sino cósico-real. Mitológicamente hablando, la parte sigue siendo la misma cosa que el todo, porque es un vehículo real de acción, pues todo lo que padece o hace, lo que activa o pasivamente ocurre en ella, es también una pasión o una acción del todo. La conciencia de la parte como tal, como una "mera" parte, no corresponde aún a la intuición inmediata, "ingenua" de lo real, sino apenas a aquella función analítica y sintética del pensamiento mediato, la cual reduce los objetos, como unidades cósicas concretas, a sus condiciones constitutivas. Si observamos el progreso del pensamiento científico, vemos cómo la evolución del concepto de causalidad es paralela a la de la categoría del todo y de las partes, y cómo ambas corresponden a la misma dirección del análisis. La cuestión sobre el origen del ser como se planteó en los albores de la especulación griega se distingue de la misma cuestión del origen que se plantearon las cosmogonías míticas su preocupación por los "elementos" del ser. La ἀρχή, en su nuevo sentido *filosófico,* en el sentido de "principio", significa ahora tanto origen como elemento. El mundo no sólo ha "surgido" del agua originaria como en el mito, sino que el agua integra su "componente", su constitución material permanente. Y aun cuando esta constitución es buscada primero en un material individual, en una materia originaria y concreta, el concepto mismo de elemento se modifica cuando en lugar de la visión física del mundo aparece la intuición matemática y, con ella, la forma básica del *análisis matemático*. Ya no son la tierra y el aire, el agua y el fuego los que constituyen ahora los "elementos" de las cosas; ya no son el "amor" y el "odio" los que a manera de potencias semimíticas los combinan y vuelven a separarlos; ahora son las más simples figuras, los movimientos espaciales y las leyes universales y necesarias con arreglo a las cuales se ordenan, las que estructuran el ser como cosmos físico-matemático. En los orígenes de la antigua tomística podemos rastrear claramente cómo el nuevo concepto de "causa", el nuevo concepto de causalidad, exige y postula ahora un nuevo concepto de elemento, una nueva relación entre el "todo" y sus "partes". La idea de átomo constituye solamente un factor aislado en la estructuración y desenvolvimiento de esa visión universal del ser que se manifiesta en el concepto democriteano de legalidad natural, de "etiología".[25] Y toda la evolución posterior que experimenta el concepto de átomo en la historia de la ciencia confirma invariablemente esta conexión. Los átomos valieron como las *partes* últimas e irreductibles del ser sólo mientras el análisis del *devenir* creyó haber hallado en ellos un último punto de apoyo. Pero en el instante mismo en que el análisis causal del devenir avanza en la búsqueda de sus factores individuales y va más allá de ese punto de apoyo, cambia también la imagen del átomo. Se "descompone" en otros elementos más simples que a partir de entonces se postulan como los verdaderos vehículos del acaecer, como los puntos de partida para la formulación de las relaciones causales determinantes. Así pues, salta a la vista que las divisiones y subdivisiones del ser llevadas a cabo por el conocimiento científico son siempre únicamente la expresión y, por así decirlo, la

envoltura conceptual de las relaciones legales a través de las cuales la ciencia trata de abarcar y determinar inequívocamente el mundo del devenir. Aquí el todo no es tanto la suma de sus partes, sino que más bien se estructura a partir de las mutuas relaciones de ellas; expresa la unidad del enlace dinámico en la que cada una "toma parte" y ayuda a consumarla.

Y aquí también el mito muestra el reverso de esta relación y permite así llevar a cabo su contraprueba. Justamente porque el mito desconoce la forma de pensamiento del análisis causal, para él tampoco pueden existir los límites precisos que dicha forma de pensamiento establece entre el todo y sus partes. Aun ahí donde la intuición empírico-sensible parece ofrecernos las cosas, por así decirlo, como ya divididas y separadas, el mito sustituye esta separación y yuxtaposición sensibles por una forma de "interferencia" que le es peculiar. El todo y sus partes están entrelazados; por así decirlo, están enlazados a un destino común y permanecen así aun cuando de hecho se hayan disgregado. Lo que se hace con una parte, aun después de la división, también repercute en el todo. Quien se apodera de la más mínima parte del cuerpo de un hombre, de su nombre, sombra, reflejo —todo lo cual es "parte" de él según la intuición mitológica—, se ha apropiado del hombre y ha adquirido poder mágico sobre él. Desde un punto de vista puramente formal, toda la "fenomenología de la magia" se reduce a la hipótesis fundamental por la cual la "compleja" intuición del mito se distingue del carácter "abstracto" o, mejor dicho, abstractivo y analizador del concepto.

La influencia de esta forma de pensamiento puede hallarse tanto en relación con el *tiempo* como con relación al *espacio:* imprime su propio molde al modo de entender la sucesión y la simultaneidad. En ambos casos el pensamiento mítico tiene la tendencia a impedir en lo posible la disección analítica del ser en factores parciales independientes y en condiciones parciales, que es con lo que comienza la intelección científica de la naturaleza y lo que sigue siendo típico de ella. De acuerdo con la idea básica de la "magia simpática", existe un enlace ininterrumpido, un auténtico *nexo* causal entre todas las cosas de las que pueda decirse que "pertenecen" de algún modo, por superficial que sea, al mismo todo material, ya sea en virtud de una vecindad espacial o en virtud de su dependencia del mismo. Dejar restos de un alimento o huesos de un animal que se ha comido entraña graves peligros: pues todo lo que ocurra a estos residuos mediante influjos mágicos de un rival ocurre simultáneamente al alimento en el cuerpo y a aquello de lo que se ha comido. Los cabellos que un hombre se ha cortado, sus uñas o excrementos deben ser enterrados o quemados a fin de que no caigan en manos de un hechicero enemigo. En algunas tribus indígenas, cuando alguien consigue apoderarse de la saliva de un enemigo, la encierra en una papa y la cuelga de la chimenea: a medida que la papa se va secando con el humo se van esfumando también las fuerzas del enemigo.[26] Como vemos, la supuesta conexión "simpática" entre las partes individuales del cuerpo sigue siendo totalmente indiferente en su separación física y espacial. En virtud de esta conexión, queda anulada la división de un organismo en sus partes y la rígida demarcación de lo que estas partes son en sí mismas y lo que significan para el todo. Mientras que la concepción causal-conceptual, en su descripción y explicación de los

procesos vitales, descomponen el funcionamiento integral del organismo en actividades y funciones características aisladas, la visión mítica no llega a ninguna división semejante en procesos elementales y, consecuentemente, tampoco a una auténtica "articulación" del organismo en sí. Una parte cualquiera del cuerpo, por "inorgánica" que sea, como la uña del dedo meñique, es igual a cualquiera otra, a juzgar por lo que *mágicamente* significa para el todo: aquí priva la simple equivalencia en lugar de la estructuración orgánica, la cual siempre supone una diferenciación orgánica. Así pues, aquí encontramos también la intuición de una simple agrupación de *piezas* cósicas sin llegar a una supra y subordinación de *funciones* que se distingan cada una por sus condiciones particulares. Y así como las partes físicas del organismo no se distinguen claramente por su significación, las determinaciones temporales del acaecer, los momentos singulares, tampoco se distinguen por su significación causal. Si un guerrero es herido por una flecha, de acuerdo con el modo mágico de pensar, él mismo puede curar o aliviar el dolor colgando la flecha en un lugar fresco o frotándola con ungüento. Por extraña que pueda parecernos esta especie de "causalidad", resulta de inmediato comprensible si consideramos que la flecha y la herida, como "causa" y "efecto", todavía son aquí simples unidades materiales inseparables. Desde el punto de vista de la concepción científica del mundo, una "cosa" no es nunca a secas la causa de otra, sino que los efectos que produce en ésta sólo los produce bajo circunstancias determinantes muy precisas y, en especial, en un *momento* estrictamente delimitado. Aquí la relación causal no es una relación entre cosas, sino más bien una relación entre *cambios* que en determinados momentos se producen en ciertos objetos. En virtud de esta sucesión del curso temporal del acaecer y de su división en diferentes "fases" claramente separadas entre sí, se configuran las relaciones causales a medida que el conocimiento científico va progresando y se va haciendo más complejo y mediato. Aquí "la" flecha ya no puede ser concebida como la causa de "la" herida, sino que la flecha solamente suscita un cambio determinado en el momento determinado (t_1) en que penetra en el cuerpo, cambio al que se suceden luego (en los momentos siguientes t_2, t_3, etc.) otras series de cambios determinados en el organismo que hay que pensar en conjunto como condiciones parciales necesarias de la herida. Puesto que el mito y la magia no aceptan esta división en condiciones parciales, de las cuales cada una posee sólo un valor *relativo* determinado en el conjunto de la relación parcial, para ellos no existen en rigor límites determinados que separen los momentos del tiempo, así como tampoco existen límites para las partes de un conjunto espacial. La relación mágico-simpática no sólo pasa por alto las distinciones espaciales, sino también las temporales: así como la disolución de la contigüidad espacial y la separación física de una parte del cuerpo respecto del total del mismo no suprimen la relación causal entre ambos, tampoco se borran los límites del "antes" y "después", de lo "anterior" y lo "posterior". Mejor dicho, la magia no necesita *crear* una relación entre elementos espacial y temporalmente separados —esto sólo sería la expresión reflexiva mediata de la relación—, sino que previamente impide que se llegue a esa descomposición en elementos; y aun ahí donde la intuición *empírica* parece ofrecer inmediatamente la separación, ésta es suprimida al punto por la intuición mágica, y la tensión entre lo espacial y temporalmente distinto es,

por así decirlo, disuelta en la simple identidad de la "causa" mágica.[27]

Otra consecuencia más de esta limitación de la concepción mítica está en la *visión cósico-sustancial de la causación* que siempre la caracteriza. El análisis lógico-causal del acaecer está esencialmente dirigido a reducir lo dado a *procesos* simples observables cuya regularidad podamos apreciar. Por el contrario, la intuición mítica ve la "génesis" misma vinculada ya a un *ente* concreto dado aun en los casos en que se ocupa de considerar el proceso del acaecer, aun ahí donde plantea la cuestión de la génesis y del origen. Entiende el proceso de causación sólo como simple transformación entre formas de existir individuales y concretas. En el caso del análisis lógico-causal, el camino va de la "cosa" a la "condición", de la intuición "sustancial" a la intuición "funcional"; en el caso de la intuición mítica, la intuición del devenir sigue estando sujeta a la de la simple existencia. Mientras que el conocimiento a medida que progresa tanto más se conforma con inquirir el puro "cómo" del devenir, es decir, su forma legal, el mito inquiere exclusivamente su "qué", su "de dónde" y "a dónde". Y el mito exige ver en forma de cosas determinadas el "de dónde" y el "a dónde". Aquí la causalidad no es ninguna forma de relación del pensamiento que, por así decirlo, se sitúa "entre" los elementos como algo propio e independiente para llevar a cabo su enlace y separación, sino que aquí los momentos en que se divide el acaecer todavía poseen y conservan verdaderamente el carácter de *cosas originarias,*[28] el carácter de cosas concretas e independientes. Mientras que el pensamiento conceptual, al descomponer una serie continua de eventos en "causas" y "efectos", se dirige esencialmente al modo, a la permanencia, a la regla del *cambio,* las exigencias explicativas del mito quedan satisfechas al determinarse con precisión el *comienzo* y el *fin* del proceso. Hay una multitud de mitos sobre la creación que relatan cómo el mundo surgió de una cosa simple originaria e inicial, del huevo cósmico o de un fresno. En la mitología nórdica el mundo es formado del cuerpo del gigante Ymir: de la carne de Ymir fue creada la tierra, de su sangre el rugiente mar, de su osamenta las montañas, de sus cabellos los árboles y de su cráneo la bóveda celeste. Que ésta es una forma de representación típica se prueba con el caso análogo de un himno védico sobre la creación en el cual se relata cómo los seres vivientes, los animales del aire y del desierto, el Sol, la Luna y el espacio aéreo surgieron de los miembros de Purusha, el hombre que fue ofrecido en sacrificio por los dioses. Y aquí aparece todavía más acentuada la cosificación que es esencial a todo pensamiento mitológico, pues de este modo no sólo se explica el surgimiento de objetos individuales concretamente perceptibles, sino también se explican relaciones formales muy complejas y mediatas. También los cantos y las melodías, los metros y las fórmulas de los sacrificios surgieron de alguna de las partes de Purusha; inclusive las diferencias y los órdenes sociales presentan el mismo origen cósico concreto. "El brahmán fue su boca, sus brazos se convirtieron en guerreros, sus muslos en vaiśya; de sus pies nació el śūdra."[29] Así pues, mientras el pensamiento conceptual causal trata de reducir a relaciones todo lo existente y trata de comprenderlo a partir de ellas, la pregunta mítica por el origen se contesta sólo refiriendo a una cosa preexistente dada los más intrincados complejos de relaciones, como los ritmos de una melodía o la división de las castas. De

acuerdo con esta forma original del mito, inclusive todos los atributos o propiedades deben en última instancia convertirse en *cuerpos.* El hecho de que el brahmán, el guerrero y el Śūdra se distingan entre sí no puede comprenderse si no es porque contienen sustancias diferentes: *brahmán, kshatra,* las cuales comunican sus propiedades a aquel que participa de ellas. Según el modo de representación de la teología védica, en una mujer mala e infiel habita "el cuerpo que mata al marido"; en una mujer estéril habita "el cuerpo *(tanu)* de la carencia de hijos".[30] En estas determinaciones puede percibirse especialmente la contradicción inmanente, la dialéctica que mueve este modo mítico de representación. La fantasía mítica insiste en la vivificación y animización, en la "espiritualización" universal de todas las cosas; pero la *forma* mítica de *pensamiento,* la cual vincula a un sustrato rígido todas las cualidades y actividades, todos los estados y relaciones, conduce siempre al extremo opuesto: a una especie de materialización de los contenidos espirituales.

También el pensamiento mítico trata de establecer una especie de *continuidad* entre "causa" y "efecto" al intercalar entre ambos, considerados como estados inicial y final respectivamente, una serie de términos intermedios. Pero inclusive estos últimos presentan el simple carácter de cosas. Desde el punto de vista de la causalidad analítico-científica, la permanencia del acaecer es establecida en lo esencial descubriendo una ley unitaria, una función analítica a través de la cual pueda controlarse intelectivamente la totalidad del acaecer y determinarse el proceso de momento a momento. A cada momento se atribuye un "estado" unívocamente determinado del acaecer, expresable en forma matemática mediante ciertos valores numéricos, pero todos estos valores *distintos,* en su conjunto, constituyen de nuevo una serie de variaciones *únicas,* puesto que justamente la variación misma que experimentan está sometida a una regla general y está concebida como derivándose necesariamente de ésta. En esta regla está representada tanto la unidad como la separación, la "continuidad" y la "discreción" de los momentos particulares del acaecer. Pero el pensamiento mítico desconoce tanto esa unidad de enlace como esa separación. Aun cuando aparentemente divide el proceso de causación en una pluralidad de etapas, siempre lo concibe en forma sustancial. La naturaleza de cualquier causación se explica como si una determinada cualidad material de una cosa pasara sucesivamente a otras cosas. Inclusive todo lo que en el pensamiento empírico y científico aparece como un mero "atributo" dependiente o como una propiedad transitoria, tiene aquí el carácter de sustancialidad absoluta y, por tanto, el de la transmisibilidad directa. Sabemos que entre los indios hupa también el dolor es una sustancia.[31] Y hasta atributos puramente "espirituales", puramente "morales" son considerados en este sentido como sustancias transmisibles, lo cual puede verse en la multitud de fórmulas rituales que regulan esa transmisión. Así pues, la contaminación, el miasma contraído por una comunidad puede transmitirse a un individuo, por ejemplo, a un esclavo, y eliminarla sacrificando al esclavo. Durante las tragedias griegas y algunos otros festivales extraordinarios,[32] en las ciudades jónicas se llevaba a cabo un rito expiatorio semejante.[33] En todos estos ritos expiatorios y purificadores, si se tiene

presente el sentido original de estas prácticas, no se trata de una sustitución sólo simbólica, sino, por el contrario, de una transmisión física perfectamente real.[34] Entre los batac, aquel que es víctima de una maldición puede "hacerla volar lejos" transmitiéndola a una golondrina y haciendo después volar a ésta.[35] Y hay una práctica de la religión sintoísta que muestra que esta transmisión no sólo puede efectuarse sobre un sujeto viviente o dotado de alma, sino también sobre un simple objeto. Dentro de la religión sintoísta, aquel que ha de ser redimido recibe del sacerdote un papel blanco llamado *kata-shiro,* "representativo de la forma (humana)" y cortado en forma de vestidura humana, escribe sobre él mes y año de nacimiento, y el sexo, y lo restrega sobre su cuerpo y lanza sobre él su aliento; a través de ese procedimiento los pecados son transmitidos al *kata-shiro.* La ceremonia de purificación termina al ser arrojados estos "chivos expiatorios" a un río o al mar, a fin de que las cuatro divinidades purificadoras los conduzcan al averno y los hagan desaparecer sin dejar rastro.[36] Para el pensamiento mitológico, inclusive todos los demás atributos y facultades espirituales aparecen ligados a algún *sustrato* material determinado. En las ceremonias egipcias de coronación hay señales muy precisas de cómo en un orden perfectamente determinado hay que transmitirle al faraón todas las propiedades, todos los atributos del dios a través de cada una de las regalías, cetro, látigo y espada. Todos estos objetos no figuran aquí como meros símbolos sino como auténticos talismanes, como portadores y vehículos de fuerzas divinas.[37] En general, el concepto mítico de fuerza difiere del concepto científico en que en el primero la fuerza nunca es una *relación* dinámica como expresión de un conjunto de relaciones causales, sino siempre es algo cósico y sustancial.[38] Esto cósico está disperso por todo el mundo, pero parece concentrarse en algunas personalidades poderosamente dotadas, como el mago y el sacerdote, el cacique y el guerrero. Y de este conjunto sustancial, de este acopio de fuerzas pueden volver a separarse algunas partes aisladas y transmitirse a algún otro individuo mediante simple contacto. El poder mágico de encantamiento inherente al sacerdote o cacique, el "mana" que en ellos se acumula, no está ligado a ellos como sujetos individuales, sino que es susceptible de transformarse y comunicarse a otros. De ahí que la fuerza mítica no sea, como la física, sólo una expresión sintética, un producto y una "resultante" de factores y condiciones causales que apenas en su vinculación y en su interrelación pueden considerarse "operantes", sino que es un ser sustancial peculiar que en cuanto tal va de un lugar a otro, de sujeto a sujeto. Entre los ewes, por ejemplo, los instrumentos y secretos mágicos pueden ser adquiridos mediante compra, pero el poder mágico mismo sólo puede llegar a poseerse mediante transmisión física, que se efectúa principalmente a través de una mezcla de saliva y de sangre entre el vendedor y el comprador de magia.[39] Inclusive una enfermedad padecida por un hombre, hablando en términos míticos, nunca es un *proceso* que se opere en su cuerpo bajo ciertas condiciones empíricamente conocidas y empíricamente universales, sino que es un demonio que se apodera de él. Y el acento está puesto aquí no tanto en la actitud animista como en la actitud sustancialista, pues así como la enfermedad puede ser interpretada como un ente demoniaco viviente, también

puede serlo simplemente como una especie de *cuerpo* extraño que ha penetrado en el individuo.[40] El hondo abismo que separa a esta forma mítica de medicina respecto de la forma empírico-científica que se inaugura con el pensamiento griego se hace evidente cuando por ejemplo, comparamos el *corpus* hipocrático con la terapéutica del sacerdote de Esculapio en Epidauro. Por doquier encontramos en el pensamiento mítico la cosificación de propiedades y procesos, fuerzas y actividades, que frecuentemente conduce hasta su materialización inmediata.[41]

A fin de explicar esta separabilidad y transmisibilidad de los simples atributos y propiedades, se ha hablado de un principio de "emanismo" que domina el pensamiento mítico.[42] Pero quizá como mejor podemos acercarnos al sentido y origen de esta forma de pensar es considerando que inclusive en el conocimiento científico la estricta separación entre la cosa, por una parte, y el atributo, el estado y la relación por la otra, sólo llega a imponerse muy paulatinamente y después de largas luchas intelectuales. Inclusive aquí encontramos una y otra vez que los límites de lo "sustancial" y de lo "funcional" se borran y se llega a una hipóstasis semimítica de los conceptos funcionales y relacionales puros. El concepto físico de fuerza también se ha liberado de este entrelazamiento aunque de manera lenta. En la historia de la física siempre se repiten los intentos de comprender y clasificar las distintas formas de causación ligándolas a determinada *sustancia* y a su transmisión de un lugar a otro, de una "cosa" a otra. La física del siglo XVIII y de comienzos del siglo XIX todavía hablaba de una "sustancia calorífica" o de una "materia" eléctrica o magnética. Pero mientras que la verdadera tendencia del pensamiento científico analítico-crítico es a liberarse cada vez más de este modo sustancial de representación, la característica del mito es que, a pesar de la "espiritualidad" de sus *objetos* y *contenidos,* su "lógica", la *forma* de sus conceptos está ligada a los cuerpos. Hasta aquí sólo hemos tratado de caracterizar esta lógica en sus principales y más generales rasgos; ahora hay que examinar cómo los conceptos específicos de objeto y de causa que maneja el pensamiento mítico repercuten en la estructuración y formulación de lo *individual,* determinando así en definitiva todas las "categorías" *particulares* de lo mítico.

II. Categorías particulares del pensamiento mitológico

SI COMPARAMOS entre sí las imágenes del mundo empírico-científica y mítica, salta inmediatamente a la vista que la antítesis entre ambas no se basa en el empleo de categorías completamente distintas para la consideración e interpretación de lo real. Lo que distingue al mito respecto del conocimiento empírico-científico no es la naturaleza, la cualidad de estas categorías, sino su *modalidad*.[1] Los modos de enlace que emplean ambos para dar a la multiplicidad sensible la forma de la unidad, para dar forma a lo caótico, son generalmente análogos y concordantes. Son las mismas "formas" más universales de la intuición y del pensamiento las que constituyen la unidad de la conciencia en cuanto tal y, por tanto, lo mismo la unidad de la conciencia mítica que la de la conciencia cognoscitiva pura. Desde este punto de vista, puede decirse que cada una de estas formas, antes de alcanzar su configuración y sello lógicos determinados, debe haber pasado por un estadio mitológico previo. La imagen del cosmos, del espacio cósmico y de la distribución de los cuerpos en el espacio que nos es ofrecida por la ciencia astronómica se originó de la intuición astrológica del espacio y del acaecer en el espacio. La teoría general del movimiento, antes de llegar a ser mecánica pura, exposición matemática de los fenómenos del movimiento, trató de contestar la cuestión de la "fuente" del movimiento, la cual se remonta al problema mitológico de la creación, al problema del "primer motor". Y no menos que el espacio y el tiempo, también el concepto de número, antes de llegar a ser un concepto matemático puro, aparece como un concepto mítico, como un supuesto en que, aunque extraño todavía para la conciencia mítica primitiva, se fundan todas sus creaciones posteriores y más elevadas. Mucho antes de que llegara a ser una unidad pura de medida, el número fue adorado como "número sagrado", y en los albores de la matemática científica encontramos todavía un aura de esa veneración. Así pues, abstractamente tomadas, son las mismas especies de relación, de unidad y pluralidad, de comunidad, coexistencia y sucesión las que rigen las explicaciones mítica y científica del mundo. No obstante, cada uno de estos conceptos, apenas lo trasladamos a la esfera mitológica, adopta un carácter muy especial y, por así decirlo, una "tonalidad" peculiar determinada. A primera vista, esta tonalidad, esta matización de cada uno de los conceptos dentro de la conciencia mítica parece ser algo completamente individual que sólo se pudiera sentir, pero no conocer ni "comprender". Sin embargo, también esto individual se funda en algo universal, Un examen más a fondo muestra que en la naturaleza y carácter particulares de cada categoría individual se repite un *tipo* determinado de pensamiento. La estructura básica del pensamiento mítico —que se manifiesta en la orientación de la conciencia mítica del objeto y en el carácter de su concepto de realidad, sustancia y causalidad— va más allá: engloba y determina también

las configuraciones particulares de este pensamiento y, por así decirlo, le imprime su sello.

Dentro del conocimiento puro, la relación objetiva y la determinación del objeto se derivan de la forma fundamental del juicio sintético: "decimos que conocemos el *objeto* cuando en la multiplicidad de la intuición hemos creado unidades sintéticas". Pero la unidad sintética es esencialmente una unidad sistemática: su estructuración no se detiene en ningún punto, sino que va abarcando progresivamente la totalidad de la experiencia para hacer de ella un solo contexto lógico, un conjunto de "causas" y "efectos". En la estructura y jerarquía de estas causas y efectos se le asigna a cada fenómeno, a cada ente y a cada evento un lugar determinado que lo *distingue* de todos los demás sin perder al mismo tiempo su *relación* con todo lo demás. Esto resalta con la máxima claridad en la formulación matemática de la imagen del mundo. Aquí la particularidad de un ser o evento queda indicada al asignársele valores numéricos y magnitudes perfectamente determinados que lo caracterizan, pero todos estos valores están ligados entre sí por medio de ecuaciones y conexiones funcionales, de tal modo que constituyen una serie ordenada con arreglo a leyes, un "tejido" riguroso de determinaciones numéricas exactas. Es en este sentido que la física moderna "aprehende" la totalidad del acaecer al expresar cada evento particular mediante sus cuatro coordenadas espacio-temporales x_1, x_2, x_3, x_4 y al reducir las variaciones de estas coordenadas a leyes últimas invariables. Este ejemplo muestra nuevamente que para el pensamiento científico el análisis y la síntesis no constituyen dos operaciones distintas ni mucho menos opuestas, sino que se trata de un mismo proceso lógico en el cual se efectúan tanto la marcada separación de lo particular como su integración en la unidad sistemática del todo. Y la profunda razón de esto reside en la naturaleza del juicio sintético mismo. Pues el juicio sintético se distingue del analítico en que el primero concibe la unidad que lleva a cabo no como *identidad* conceptual sino como unidad de lo *diverso*. Cada elemento postulado por él se caracteriza porque no "es en sí mismo" y no permanece lógicamente en sí mismo, sino que se refiere correlativamente a "otro" elemento. Si para expresar de manera esquemática esta conexión designamos los elementos de la relación mediante las letras *a* y *b* y designamos mediante la letra *R* la relación que los une, resulta que cada relación presenta una triple *articulación*. Por una parte, los dos elementos fundamentales *(a* y *b)* se distinguen entre sí clara y distintamente en y por virtud de la relación en que entran y, por la otra, también la *forma* de la relación misma *(R)* significa algo nuevo y propio frente a los contenidos en ella ordenados. Por así decirlo, ella pertenece a otro plano de significación distinto del de los contenidos individuales; ella misma no es un contenido particular, una cosa particular, sino una *conexión* universal puramente ideal. En tales relaciones ideales se funda lo que el conocimiento científico llama la "verdad" de los fenómenos, pues ella no significa otra cosa que la totalidad de los fenómenos mismos en la medida en que éstos no son tomados en su existencia concreta, sino que son transformados en un *contexto* intelectual que se basa en igual medida y con la misma necesidad en operaciones lógicas de síntesis y de análisis.

También el mito pugna por una "unidad del mundo", y para satisfacer este anhelo se

mueve por carriles perfectamente determinados, trazados de manera previa por su "naturaleza" espiritual. Ya en los niveles más bajos del pensamiento mítico, en los cuales éste todavía parece estar completamente sujeto a la impresión sensible y dominado por el más elemental impulso sensible, ya en la concepción mágica que descompone el mundo en una confusa multiplicidad de fuerzas demoniacas, pueden descubrirse rasgos que apuntan a una especie de articulación, a una futura "organización" de estas fuerzas. Y a medida que el mito avanza hacia creaciones superiores, en cuanto más definidamente transforma los demonios en dioses que poseen una individualidad y una historia propia, tanto más claramente se van diferenciando para él la naturaleza y eficacia de esas fuerzas. Así como el conocimiento científico pugna por una jerarquía de leyes, por una supra y subordinación sistemática de causas y efectos, el mito pugna por una jerarquía de fuerzas y de divinidades. El mundo se le va aclarando a medida que lo va distribuyendo entre distintos dioses, a medida que va colocando cada región de la existencia y de la actividad humana bajo la tutela de un dios específico. Pero a pesar de que también el mundo mítico se enlace para formar una totalidad, esta totalidad intuitiva, sin embargo, presenta un carácter totalmente distinto al de esa totalidad del concepto en la cual el conocimiento trata de unificar la realidad. Aquí no hay formas relacionadas ideales que estructuran el mundo objetivo como un mundo cada vez más determinado por leyes, sino que aquí toda la realidad se disuelve en imágenes concretas. Y esta oposición en cuanto al *resultado* se funda en última instancia en una oposición de *principio*. Cada enlace *individual* que lleva a cabo el pensamiento mítico tiene ese carácter que apenas en el todo llega a hacerse claro y evidente. Mientras que el conocimiento científico sólo puede enlazar los elementos diferenciándolos entre sí en una misma operación crítica, el mito parece aglutinar todo lo que toca en una unidad indiferenciada. Las relaciones que establece son de índole tal, que los elementos que entran en ellas no sólo entran en una interrelación ideal, sino que se hacen idénticas entre sí y se convierten en una misma *cosa*. Todas las cosas que llegan a entrar en "contacto" en sentido mitológico —ya sea que este contacto sea espacial o temporal, que consista en una similitud, por remota que sea, o bien en la pertinencia a una misma "clase" o "género"— dejan fundamentalmente de ser múltiples y heterogéneas para constituir una unidad sustancial de esencia. Ya en los estratos inferiores del mito se manifiesta claramente esta intuición. "Es como si el objeto individual —así se describió, por ejemplo, la orientación básica de la cosmovisión mágica— ya no pudiera considerarse por separado una vez que ha suscitado el interés mágico, implicando siempre la vinculación con otros objetos con los cuales se le identifica, de tal modo que la apariencia exterior constituye sólo una especie de envoltura, de máscara."[2] Por esta vía el pensamiento mítico se muestra como "pensamiento" concreto en el auténtico sentido de la palabra: todas las cosas que aprehende son sometidas a una peculiar concreción, fusionándose entre sí. Mientras que el conocimiento científico busca la *unión* de elementos claramente diferenciados, la intuición mítica llega a *fundir* lo que enlaza. En lugar de la unidad de enlace como unidad sintética, esto es, como unidad de lo *diverso,* en el pensamiento mítico aparece la uniformidad cósica, la coincidencia. Y esto resulta comprensible si consideramos que para la visión mítica sólo

hay en rigor una sola dimensión de la relación, un solo "plano del ser". En la cognición, el concepto relacionante se sitúa, por así decirlo, entre los elementos que enlaza, pues él mismo no pertenece al mundo de esos elementos, no tiene *existencia* material comparable a la de ellos, sino únicamente una *significación* ideal. La historia de la filosofía y la de la ciencia muestran cómo la conciencia de esta posición especial que ocupan los conceptos puros de relación inaugura una nueva época del espíritu científico. La primera caracterización estrictamente lógica de estos conceptos subraya esta antítesis como el factor decisivo: las "formas" puras de la intuición y del pensamiento son caracterizadas como un no-ser, como un μὴ ὄν, a fin de diferenciarlas de ese otro modo de existencia propio de las cosas y de los fenómenos sensibles. Pero para el mito no hay semejante no-ser que *fundamente* indirectamente al ser, a la "verdad" del fenómeno; el mito sólo sabe lo inmediatamente existente y operante. De ahí que las relaciones que establece no sean conexiones del pensamiento a través de las cuales se enlace y diferencie al mismo tiempo lo que entra en ellas, sino que constituyen una especie de pegamento capaz de aglutinar de algún modo hasta las cosas más heterogéneas.

Esta peculiar ley de *concrescencia o coincidencia de los términos de la relación en el pensamiento mítico* puede hallarse en todas sus categorías. Si empezamos por la categoría de cantidad, ya hemos mostrado que el pensamiento mítico no establece rigurosamente demarcación alguna entre el todo y las partes; que para él la parte no sólo *representa* al todo sino que *es* él mismo. Para el punto de vista científico, que toma la cantidad como forma sintética de relación, la magnitud es una entre muchas, esto es, unidad y pluralidad constituyen momentos correlativos igualmente necesarios. El enlace de los elementos en un "todo" supone su estricta separación, su diferenciación *como* elementos. Así pues, el número es definido por los pitagóricos como aquello que armoniza todas las cosas en el alma, dotándolas así de corporeidad y distinguiendo las relaciones de cada una de las cosas limitativas e ilimitadas. Y precisamente en esta diferenciación se funda la necesidad y la posibilidad de toda armonía, pues "lo igual y lo semejante no necesita de la armonía, pero lo desigual y lo desemejante y lo desigualmente distribuido debe ser juntado a través de esa armonía que lo capacita para mantenerse unido en el orden universal" (Filolao, fragmento 6. Diels). En lugar de esa armonía, que es "la unidad de cosas confusamente mezcladas y la concordancia de cosas discordantes", el pensamiento mítico sólo conoce el principio de indiferenciación de las partes y el todo. El todo es la parte en el sentido de que se incorpora a ella con toda su esencialidad mítico-sustancial, en el sentido de que sensible y materialmente "está" de algún modo en ella. Todo el individuo está contenido en sus cabellos, en sus uñas cortadas, en sus vestidos, en sus pisadas. Cada huella que un hombre deja tras de sí es considerada una parte real de él que puede traer consecuencias y poner en peligro a todo el individuo.[3] Y la misma ley mítica de "participación" no sólo rige tratándose de conexiones reales, sino también tratándose de conexiones puramente ideales tal como *nosotros* las entendemos. Tampoco el género guarda con todo lo que implica como especie o individuo una relación en la cual, como universal, determina lógicamente lo particular, sino que está directamente presente, vive y opera en lo particular. Aquí no rige

ninguna mera subordinación lógica, sino un sometimiento real de lo individual a su "concepto" genérico. La estructura de la imagen *totémica* del mundo, por ejemplo, no puede comprenderse sino a partir de este rasgo esencial del pensamiento mítico. Pues en la organización totémica del hombre y de la totalidad del mundo no tiene lugar ninguna mera *coordinación* entre las clases de hombres y cosas, por una parte, y determinadas clases de animales y plantas, por la otra, sino que aquí se concibe al individuo como dependiendo realmente de su ancestro totémico y, más aún, como idéntico a él. Así —según el conocido testimonio de Karl von den Steinen— los trumai del norte de Brasil dicen que ellos son animales acuáticos, mientras que los bororos presumen de ser papagayos rojos.[4] Pues el pensamiento mítico desconoce esa relación que nosotros designamos relación lógica de subsunción considerada como la relación que guarda un "ejemplar" respecto de su especie o género, sino que la convierte siempre en una relación material de causación —ya que, según él, lo "igual" sólo actúa sobre lo "igual"—, en una relación material de igualdad.

Esta circunstancia salta a la vista todavía más claramente si la consideramos, no desde el punto de vista de la cantidad, sino desde el punto de vista de la cualidad; esto es, si en lugar de atender la relación entre el "todo" y sus "partes" atendemos la relación de la "cosa" con sus "atributos". También aquí observamos la misma peculiar coincidencia de los términos de la relación: para el pensamiento mítico el atributo no es tanto una determinación "de" la cosa sino más bien expresa y engloba la totalidad *de la* cosa, sólo que vista desde un ángulo determinado. Para el conocimiento científico, la indeterminación que él mismo estatuye también se funda en una *oposición* que, si bien es cierto que se zanja en esta determinación, no desaparece. Pues el sujeto de los atributos, la "sustancia" a la cual son "inherentes", no es directamente comparable a ningún atributo, no puede aprehenderse ni mostrarse como algo concreto, sino que es algo "distinto" e independiente frente a cada uno de los atributos en particular y aun frente a la totalidad de los atributos. Aquí los "accidentes" no son "piezas" cósicas reales de la sustancia, sino que ésta constituye el centro intermedio a través del cual se relacionan y se unen entre sí. Pero, para el mito, la unidad que él crea también se disuelve aquí en mera uniformidad. Para él, que coloca todo lo real en el mismo plano, una misma sustancia no "tiene" distintos atributos, sino que cada atributo particular en cuanto tal ya *es* sustancia; esto significa que ésta sólo puede aprehenderse en una concreción inmediata, en una cosificación directa. Ya se ha mostrado cómo esta cosificación afecta también a todo lo que es propiedad y atributo, actividades o relaciones (véase *supra,* pp. 79 y ss.). Pero, mucho más marcadamente que en los estadios primitivos de la concepción mítica del mundo, el principio intelectual en que esa cosificación se funda resalta cuando se encuentra ya en la esfera del concepto para aliarse y compenetrarse con el principio fundamental del pensamiento científico, cuando asociado a éste crea una especie de ser híbrido: una ciencia semimítica de la "naturaleza". Así como donde quizá podemos representarnos con la máxima claridad el carácter peculiar del *concepto mítico de causalidad* es en la estructura de la astrología,[5] la tendencia especial del *concepto mítico de atributo* salta claramente a la vista cuando

consideramos la estructura de la alquimia. El parentesco entre alquimia y astrología, el cual puede rastrearse a lo largo de toda su historia,[6] encuentra su explicación sistemática en lo siguiente: en última instancia, se funda en que ambas son sólo dos manifestaciones distintas de una misma forma de pensamiento, a saber, del pensamiento mítico-sustancial de la identidad. Éste explica toda similitud en los atributos, toda semejanza en la apariencia sensible de cosas distintas o en su modo de actuar, simplemente porque en ellas está "contenida" de algún modo una misma sustancia original. En este sentido, la alquimia, por ejemplo, considera que los cuerpos particulares son complejos de cualidades básicas más simples a partir de las cuales se originan aquéllos por simple agregación. Cada atributo representa en sí mismo una determinada cosa elemental, y de la suma de estas cosas elementales se origina el mundo de lo compuesto, el mundo empírico de los cuerpos. Quien conoce la mixtura de estas cosas elementales conoce también el secreto de sus transformaciones y las controla, puesto que no sólo comprende estas transformaciones sino que puede producirlas por sí mismo. De este modo, a partir del mercurio ordinario el alquimista puede obtener la "piedra filosofal" extrayendo primero un agua, esto es, ese elemento móvil y fluido que enturbia la verdadera perfección del mercurio. El siguiente problema consiste en "fijar" el cuerpo obtenido de ese modo, esto es, despojarlo de su volatilidad eliminando un elemento etéreo que todavía contiene. A lo largo de su historia, la alquimia hizo de esta adición y sustracción de propiedades un sistema muy artificioso y sumamente complicado. Pero en estas aparentes depuraciones y sublimaciones se percibe todavía con claridad la raíz mitológica de todo el procedimiento. Todas las operaciones alquimistas, de cualquier índole que sean, se fundan en la idea originaria de la posibilidad de la transmisión y del desprendimiento material de atributos y propiedades; esto es, la misma idea que se manifiesta en un estadio más ingenuo y primitivo, por ejemplo, en la concepción del "chivo expiatorio" (*cf. supra,* pp. 82 y s.). Cualquier propiedad particular de la materia, cualquier forma que pueda adoptar, cualquier efecto que pueda producir es hipostasiado en una sustancia particular, en un ser independiente.[7] La ciencia moderna, y particularmente la química moderna en la forma que le dio Lavoisier, sólo consiguió superar este concepto semimítico de propiedad que manejaba la alquimia invirtiendo por principio todo el *planteamiento del problema.* Para la ciencia moderna, cualquier "propiedad" no es algo simple sino algo sumamente complejo; no es algo originario y elemental, sino algo derivado; no es algo absoluto, sino algo siempre relativo. Lo que la visión sensualista llama "propiedad" de las cosas y cree aprehender y comprender directamente como tal es reducido por el análisis crítico a una determinada modalidad de causación, a una "reacción" específica que, no obstante, sólo se produce bajo *condiciones* perfectamente determinadas. Según esto, la inflamabilidad de un cuerpo no indica ya la presencia de una determinada sustancia, un flogisto, sino que significa su *reacción* frente al oxígeno, así como la solubilidad de un cuerpo indica su reacción frente al agua o cualquier ácido, etc. La cualidad ya no resulta ser algo sustancial sino algo enteramente condicionado, algo que, con los instrumentos del análisis causal, se disuelve en un complejo de relaciones. Pero, a la inversa, mientras esta forma de análisis

intelectivo no se haya desarrollado, no puede llevarse a cabo tampoco la estricta separación de "cosa" y "propiedad", sino que las esferas categoriales de ambos conceptos tienen que aproximarse y, finalmente, fundirse en una.

Esta típica oposición entre mito y conocimiento puede hallarse no solamente en la categoría de "todo" y "parte" y en la categoría de "propiedad" sino también en una categoría como la de *semejanza*. La ordenación del caos de las impresiones sensibles, del cual se extraen determinados grupos basados en semejanzas y se forman determinadas series semejantes, es común al pensamiento lógico y mítico; sin dicha ordenación el mito no podría transformar el caos en *configuraciones* fijas, así como tampoco el pensamiento lógico podría convertirlo en *conceptos* fijos. Pero la captación de las "semejanzas" de las cosas también aquí se mueve por carriles distintos. Al pensamiento mitológico le basta cualquier semejanza en la apariencia sensible para agrupar en un solo "género" mitológico las entidades en que dicha semejanza aparece. Cualquier característica, por "superficial" que sea, vale lo mismo; no puede haber ninguna separación estricta de lo "interno" y lo "externo", de lo "esencial" y lo "inesencial", porque para el mito esa misma igualdad o semejanza perceptible es la expresión inmediata de una identidad de *esencia*. De ahí que la igualdad o semejanza no sea aquí nunca un mero concepto de relación y reflexión sino una fuerza real, algo absolutamente actual en virtud de que es algo absolutamente operante. En todos los casos del llamado "encantamiento por analogía" aparece esta concepción mitológica básica, la cual, francamente, está más oscurecida que caracterizada por el falso *nombre* de "encantamiento por analogía". Pues justamente ahí donde nosotros vemos una mera "analogía", esto es, una mera *relación,* el mito sólo se ocupa de la existencia y de la presencia inmediatas. Para el mito no hay ningún mero signo que "indique" algo lejano y ausente; para él, la cosa misma está presente con una parte de sí misma, es decir, la concepción mitológica; la cosa está presente como un todo, siempre que se da algo semejante a ella. En el humo que sale de la pipa de tabaco la conciencia mítica no ve un mero "símbolo" ni un mero instrumento para hacer llover, sino la imagen clara y tangible de la nube y, en ésta, la cosa misma, la lluvia deseada. Hay un principio mágico general de que es posible apoderarse de cosas mediante su sola representación mímica sin necesidad de efectuar acción alguna que nosotros llamaríamos "a propósito",[8] porque desde el punto de vista de la conciencia mítica no hay nada *meramente* mímico, meramente significativo. También al postular semejanzas y al establecer series semejantes la conciencia cognoscitiva manifiesta su doble carácter lógico peculiar: también aquí procede al mismo tiempo analítica y sintéticamente, diferenciando y enlazando. Es por ello que insiste tanto en el factor de desigualdad como en el factor de igualdad de los contenidos semejantes; en verdad suele recalcar especialmente el factor de desigualdad, puesto que al establecer sus géneros y especies no le interesa tanto subrayar sus rasgos comunes como descubrir el principio en que se funda la diferenciación y la gradación dentro de un mismo género. Así, por ejemplo, en la estructura de cualquier concepto *matemático* de clase o de género puede mostrarse la confluencia de estas dos tendencias. Cuando el pensamiento matemático aprehende en

un concepto el círculo y la elipse, la hipérbola y la parábola, esta agrupación no se basa en ninguna semejanza inmediata de las figuras, las cuales, sensiblemente tomadas, son lo más heterogéneo posible. Pero en medio de esta heterogeneidad el pensamiento aprehende la unidad de *la ley,* una unidad del principio constructivo, al determinar todas esas formas como "secciones cónicas". La expresión de esta ley, la "fórmula" general para las curvas de segundo orden, representa plenamente tanto su relación como sus diferencias internas, pues muestra cómo mediante la simple variación de determinadas magnitudes una forma geométrica se convierte en la otra. Este principio que determina y regula el paso de una a otra no es menos necesario y "constructivo" en sentido estricto para el contenido del concepto de lo que lo es la postulación de lo que tengan en común. De ahí que cuando la teoría tradicional del concepto afirma que el concepto lógico de clase y de género surge por "abstracción", entendiendo por abstracción la simple extracción de aquellos rasgos en los que *coinciden* una pluralidad de contenidos, está procediendo de forma tan unilateral como cuando se piensa que la función del pensamiento causal se reduce meramente a la *combinación* o "asociación" de las representaciones. Por el contrario, en uno y otro caso no se trata sólo de vincular *a posteriori* contenidos ya dados y rígidamente delimitados entre sí, sino justamente de *efectuar* en el pensamiento este acto de delimitación. Y aquí el mito muestra nuevamente que le es ajena esta delimitación, esta diferenciación de "individuo", "especie" y "género" entendida como supra y subordinación, como "abstracción" y "determinación". Del mismo modo que en cada parte piensa que está contenido el todo, piensa también que en cada "ejemplar" del género está presente este mismo con la totalidad de sus "características" míticas, esto es, con todos sus poderes míticos. Mientras que el género lógico separa y une al mismo tiempo, tratando de que lo particular brote de la unidad de un principio universal, el mito aglutina también aquí lo individual en la unidad de una imagen, de una figura mitológica. Una vez que las "partes", los "ejemplares", las "especies" se han fusionado, desaparece toda separación y sólo queda una completa indiferenciación que permite su constante transmutación.

Pero, francamente, podría parecer que con esta diferenciación entre las *formas de pensamiento* mítica y lógica que hemos intentado hasta ahora no se hubiera ganado nada que sirva para comprender el mito como un *todo,* para penetrar en el estrato espiritual original en que brota. Pues ¿no constituye ya una *petitio principii,* una falsa racionalización del mito el tratar de comprenderlo a partir de *su forma de pensamiento*? Aun concediendo que exista dicha forma, ¿significa acaso algo más que la cáscara externa que oculta el meollo de lo mítico? ¿No significa el mito una unidad de intuición, una unidad *intuitiva* que precede y condiciona todas las separaciones a que la somete el pensamiento "discursivo"? Pero ni esta forma de intuición indica todavía el estrato último del cual brota y del cual fluye continuamente nueva vida para él. Porque lo mítico no consiste nunca en una contemplación pasiva, en una consideración serena de las cosas, sino que aquí toda consideración comienza con un acto de toma de posición, con un acto del sentimiento y de la voluntad. Puesto que el mito se condensa en configuraciones permanentes, puesto que nos presenta los rígidos perfiles de un mundo "objetivo" de

formas, la significación de este mundo solamente nos resulta asequible si detrás de él logramos percibir la dinámica del sentimiento vital que le da origen. Sólo cuando este sentimiento vital es provocado desde adentro, manifestándose en el amor y en el odio, en el temor y en la esperanza, en la alegría y en la pena, llega a suscitarse esa fantasía mítica que da origen a un determinado mundo de representaciones. Pero de aquí parece seguirse que cualquier caracterización de las *formas de pensamiento* míticas sólo se refiere a algo mediato y derivado, que siempre resultará incompleta e insuficiente mientras no logre retroceder desde la mera *forma de pensamiento* del mito hasta su *forma de intuición* y hasta su peculiar *forma de vida*. Precisamente, el hecho de que estas formas no se diferencien nunca entre sí, de que desde las más primitivas creaciones hasta las más altas y puras configuraciones de lo mítico permanezcan entrelazadas, es lo que da al mundo mítico su hermetismo y su carácter específico. También este mundo se configura y estructura de acuerdo con las formas fundamentales de la "intuición pura": también él se divide en unidad y pluralidad, en una "coexistencia" de objetos y en una sucesión de eventos. Pero la intuición mítica del *espacio,* del tiempo y del *número* que surge así permanece separada por líneas divisorias sumamente características respecto de lo que el espacio, el tiempo y el número significan en el pensamiento teorético y en la estructuración teorética del mundo de los objetos. Estos límites sólo pueden aclararse y evidenciarse si se consigue reducir las divisiones mediatas que encontramos tanto en el pensamiento mítico como en el pensamiento del conocimiento puro a una especie de división originaria de la que las primeras se generaron. Pues también el mito supone una "crisis" espiritual similar; también él se constituye, al efectuarse en la totalidad de la *conciencia* una diferenciación a través de la cual se introduce también en la intuición de la *totalidad del mundo* una determinada división, que produce una fragmentación de esta totalidad en distintos estratos de significación. Esta primera división contiene ya en germen todas las divisiones posteriores y continúa condicionándolas y rigiéndolas; y es en esta división donde, en todo caso, puede encontrarse el carácter no tanto del pensamiento mítico sino de la intuición y del sentimiento vital mitológicos.

Segunda parte

El mito como forma de intuición

Estructura y disposición del mundo espacio-temporal en la conciencia mitológica

I. La antítesis básica

LA ESTRUCTURA *teorética* de la imagen del mundo comienza cuando la conciencia efectúa una clara distinción entre “apariencia” y “verdad”, entre lo meramente “percibido” o “representado” y el “verdadero ser”, entre lo “subjetivo” y lo “objetivo”. El criterio de verdad y objetividad empleado para ello es el factor de la permanencia, de la constancia y legalidad lógicas. Todo contenido individual de la conciencia es referido a este postulado de la legalidad universal y juzgado de acuerdo con él. De este modo se diferencian los ámbitos del ser: lo relativamente fugaz se separa de lo relativamente permanente, lo causal e irrepetible se separa de lo universalmente válido. Determinados elementos de la experiencia se revelan como necesarios y fundamentales, como la armazón que soporta la estructura de toda la construcción, mientras que a otros sólo se les reconoce un ser dependiente y mediato, es decir, solamente “son” en la medida en que se hayan realizado las condiciones particulares de su aparición, condiciones en virtud de las cuales quedan circunscritas a una determinada esfera, a un sector del ser. Así avanza el pensamiento teórico, estableciendo de manera ininterrumpida en lo inmediatamente dado determinadas diferencias de dignidad lógica, de “valencia” lógica, por así decirlo. Pero el patrón universal del cual se sirve para ello es el “principio de razón”, establecido firmemente como postulado supremo, como una exigencia del pensamiento. En él se expresa la dirección esencial originaria, la “modalidad” característica del pensamiento mismo. “Conocer” significa efectuar el tránsito de la inmediatez de la sensación y la percepción a la mediatez de la “causa”; significa descomponer el simple material de las impresiones sensibles en estratos de “causas” y “consecuencias”.

Como hemos visto, esa diferenciación y estratificación es completamente ajena a la conciencia mítica. Esta conciencia está y vive en la impresión inmediata, aceptándola sin “medirla” con ninguna otra cosa. Para ella la impresión no es algo meramente relativo sino algo absoluto; no existe “a través” de algo más ni depende de algo más que sea su condición, sino que se afirma y acredita a sí misma mediante la simple intensidad de su existencia, mediante la fuerza irresistible con que se impone a la conciencia. Mientras que el pensamiento, sirviéndose de sus propias normas, investiga e inquiere, duda y somete a prueba lo que se le presenta como su “objeto” con la pretensión de objetividad y necesidad, la conciencia mitológica desconoce esa forma de hacerle frente. Ella “tiene” el objeto sólo cuando se ve dominada por él; no lo posee en tanto que lo va construyendo progresivamente por sí misma, sólo es poseída por él. Aquí no domina la voluntad de aprehender el objeto en el sentido de abarcarlo intelectualmente y disponerlo en un complejo de causas y efectos, sino que aquí el objeto simplemente se apodera de la conciencia. Pero es justo esta intensidad, este poder inmediato con que el objeto mitológico se presenta a la conciencia, la que saca a ésta de la mera sucesión de lo

uniforme y homogéneamente iterativo. En lugar de estar aprisionado en el esquematismo de una regla, de una ley necesaria, cada objeto que impresiona e invade la conciencia aparece como algo incomparable y propio que sólo se pertenece a sí mismo. Por así decirlo, vive en una atmósfera individual, es algo irrepetible que sólo puede aprehenderse en su individualidad, en su aquí y ahora inmediatos. Sin embargo, los contenidos de la conciencia mitológica, por otra parte, no se disuelven en meras individualidades inconexas, sino que en ellos también impera algo universal de índole y origen totalmente distintos a lo universal del concepto lógico. Pues justamente por su carácter especial, todos los contenidos que pertenecen a la conciencia mitológica integran nuevamente un conjunto. Constituyen un reino cerrado; poseen, por así decirlo, una tonalidad común en virtud de la cual se destacan entre la serie de lo cotidiano y lo normal de la existencia empírica común. Este rasgo distintivo, este carácter de "descomunal", es esencial a todos los contenidos de la conciencia mitológica en cuanto tal y puede hallarse desde los niveles inferiores hasta los superiores, que van desde la cosmovisión mágica, que entiende la magia desde un punto de vista puramente práctico y semitécnico, hasta las más puras manifestaciones de la religión, en las cuales todos los milagros se reducen en última instancia al milagro del *espíritu* religioso mismo. Esta "trascendencia" peculiar es la que siempre caracteriza a todos los contenidos de la conciencia mítica y a la conciencia religiosa. Todos ellos, en su mera existencia y en su naturaleza inmediata, contienen una revelación que, en cuanto tal, conserva empero el carácter de secreto; y justamente esta fusión, esta revelación, que es al mismo tiempo descubrimiento y ocultación, es lo que caracteriza básicamente al contenido mítico-religioso, dándole un carácter de "santidad".[1]

Lo que indica esta característica fundamental y lo que significa para la estructura del mundo mitológico quizá resalta con la máxima agudeza si la buscamos ahí donde se nos presenta todavía sin mezcla alguna, ahí donde todavía no está afectada por otros matices significativos y valorativos, particularmente por determinaciones éticas. Para el sentimiento mitológico original, el sentido y poder de lo "sagrado" no está circunscrito a ninguna esfera del ser ni del valor en particular. Antes bien, este sentido se manifiesta en la multiplicidad, concreción y totalidad inmediatas del existir y del acaecer. Aquí no hay ningún límite preciso que divida espacialmente el mundo, por así decirlo, en un "más acá" y un "más allá", en una esfera meramente "empírica" y una esfera "trascendente". La diferenciación que se lleva a cabo en la conciencia de lo sagrado es más bien puramente cualitativa. Cualquier contenido de la existencia, por cotidiano que sea, puede llegar a tener el carácter distintivo de la santidad en el momento mismo en que caiga en la *perspectiva* específica mítico-religiosa; en cuanto, en lugar de permanecer dentro de la esfera usual del acaecer y del actuar, atraiga y suscite con especial intensidad el "interés" mítico desde cualquier ángulo. Por consiguiente, el calificativo *sagrado* no está restringido previamente a determinados objetos o grupos de objetos, sino que cualquier contenido, por "indiferente" que nos sea, puede llegar a participar repentinamente de dicho calificativo. Éste no indica una determinada propiedad objetiva, sino una determinada relación ideal. Con ello también el mito empieza a introducir ciertas diferencias en el ser indiferenciado, "indiferente", separándolo en distintas esferas de

significación. También él se revela capaz de dar forma y sentido, al interrumpir la uniformidad indiferenciada de los contenidos de la conciencia, al introducir determinadas distinciones de "valor" en esta uniformidad. Al proyectarse todo ser y todo acaecer sobre la única antítesis fundamental de lo "sagrado" y lo "profano", reciben en esta misma proyección un contenido nuevo, un contenido que no "tienen" simplemente desde el comienzo sino que van ganando en esta forma de contemplarlos, en esta "iluminación" mítica, por así decirlo.

Estas consideraciones generales con que abordamos el pensamiento mitológico esclarecen determinados fenómenos fundamentales, determinadas distinciones y estratificaciones a las cuales se vio reiteradamente conducida desde diversos ángulos en los últimos decenios la investigación puramente empírica y comparativa del mito. Desde que Codrington, en su conocida obra sobre los melanesios, señaló el concepto de *mana* como el concepto medular del pensamiento mítico primitivo, los problemas que se acumulan en torno de este concepto cada vez se han ido llevando más al foco de la investigación etnológica, psicoetnológica y sociológica. Considerada puramente desde el punto de vista del contenido, resultaba que la idea que expresaba el *mana* de los melanesios y polinesios tenía su exacto correlato en otros conceptos míticos que, con alguna variación, están difundidos por toda la Tierra. El *manitu* de las tribus algonquinas de Norteamérica, el *orenda* de los iroqueses, el *wakanda* de los sioux; todos presentan un paralelismo tan completo y sorprendente con la idea del mana, que de hecho pareció que se había dado con la auténtica "idea elemental" mitológica.[2] Con todo ello, ya la mera fenomenología del pensamiento mítico pareció indicar que en esta idea no representaba tanto un mero *contenido* de la conciencia mitológica sino más bien una de sus típicas *formas* y quizá su forma más originaria. Así pues, varios investigadores llegaron a manejar la idea del mana como una *categoría* del pensamiento mítico religioso; más aún, como "la" categoría religiosa fundamental.[3] Al conectarse esta idea con la otra idea del "tabú", estrechamente emparentada con la primera en una dirección negativa, pareció que con estos dos conceptos polares se había descubierto una especie de estrato originario de la conciencia mítico-religiosa. La fórmula mana-tabú fue considerada como "la definición mínima de la religión", como una de sus condiciones constitutivas primigenias.[4] Pero en cuanto más se ampliaron los marcos de la idea de mana, tanto más difícil fue resultando su clara y precisa determinación. Los intentos de captar su sentido insertándola en las distintas hipótesis sobre el "origen" del pensamiento mítico resultaron cada vez más claramente insuficientes. En lo esencial, Codrington interpretó el mana como un "poder espiritual" *(spiritual power)* que luego fue caracterizado como un poder mágico sobrenatural *(supernatural power)*. Pero este intento de reducir en última instancia el concepto de mana al concepto de alma, interpretándolo y esclareciéndolo así a partir de los supuestos de animismo, no resistió. Entre más precisamente se determinaba el significado de la expresión "mana" y entre más estrictamente se delimitaba el contenido de la idea, tanto más parecían pertenecer ambos a otro estrato, a una dirección "preanimista" del pensamiento mitológico. Justamente, ahí donde todavía no puede hablarse de un concepto acabado de alma y de personalidad objetiva —o al

menos donde no existe ninguna separación precisa entre lo físico y lo psíquico, entre el ser anímico-personal y el ser impersonal—, es donde parece emplearse verdaderamente la expresión "mana".[5] Inclusive frente a otras antítesis del pensamiento lógico evolucionado o del pensamiento mítico, este empleo sigue siendo peculiarmente indiferenciado. En especial, en él no se ha trazado un límite preciso entre las ideas de sustancia y de fuerza. Por tanto, ni la teoría "sustancialista", que entiende el mana simplemente como sustancia mágica, ni tampoco la teoría "dinamista", que pone el acento en el concepto de fuerza, sobre el poder y la operancia, parecen hallar y agotar el verdadero significado del concepto de mana. Su significado reside más bien en su peculiar "fluidez", en su fusión y transmutación recíproca de determinaciones que para nosotros se distinguen con claridad. Aun cuando aquí aparentemente hablamos de un ser y de fuerzas "espirituales", ambos están todavía plagados de imágenes sustanciales. Como alguien ha dicho, en este estrato los "espíritus" son "de una cierta especie indefinida, sin distinción entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo real y lo ideal, entre personas y otros seres y entidades".[6] Así pues, el único núcleo hasta cierto punto firme de la idea de mana parece ser la impresión de lo extraordinario, de lo inusitado, de lo "descomunal". Aquí lo esencial no es lo que encierra el término, sino el término mismo, el carácter de descomunal. La idea de mana, así como también la idea negativa correspondiente de "tabú", pertenecen a un nivel claramente distinto al de la existencia cotidiana y del acaecer por carriles normales. Aquí valen otros criterios, prevalecen otras posibilidades, otras fuerzas y modos de producir efectos distintos a los que operan en el curso normal de las cosas. Pero al mismo tiempo este reino está lleno de constantes amenazas y de peligros desconocidos que rodean a los hombres por todas partes. Ya por esto se comprende que desde el punto de vista puramente *objetivista* nunca puede llegar a captarse por completo el contenido de las ideas de mana y de tabú. Ninguna de estas dos sirven para designar determinadas clases de objetos, sino que, hasta cierto punto, sólo representan un peculiar *acento* que la conciencia mágico-mítica pone en los objetos. Mediante este acento, la totalidad del ser y del acaecer se divide en una esfera míticamente significativa y en una esfera míticamente irrelevante, se divide en aquello que despierta y mantiene el interés mitológico y aquello que le es relativamente indiferente. De ahí que la fórmula mana-tabú pueda señalarse como el "fundamento" del mito tan justificada o injustificadamente como pudiera considerarse a la *interjección* como fundamento del lenguaje. Por así decirlo, de hecho ambos conceptos son interjecciones primigenias de la conciencia mitológica. Ambos carecen todavía de toda función significativa o representativa, equiparándose a simples sonidos que son producto de la excitación de la emotividad mitológica.[7] Denotan ese asombro, ese θαυμάζειν que da origen tanto al mito como al conocimiento científico y a la "filosofía". El hombre se encuentra ante el umbral de una nueva espiritualidad cuando el mero terror animal se convierte en el asombro que se mueve en una doble dirección, mezcla de actitudes opuestas, de miedo y esperanza, recelo y admiración, cuando de este modo el estímulo sensible busca por vez primera un escape y una *expresión*. Esta espiritualidad es la que hasta cierto punto se refleja para el hombre en la idea de lo "sagrado". Pues lo sagrado

siempre aparece *al mismo tiempo* como lo lejano y lo cercano, lo digno de confianza y protector, pero al mismo tiempo inaccesible, como *mysterium tremendum* y como *mysterium fascinosum.*[8] Este doble carácter trae como consecuencia que al separarse rigurosamente lo sacro de la realidad empírica, "profana", ésta no queda simplemente *eliminada,* sino que se va infiltrando progresivamente en lo sacro; en su oposición todavía conserva la capacidad de *configurar* su propio opuesto. El concepto general de *tabú* y la multiplicidad concreta de preceptos-tabúes indican los primeros pasos hacia dicha configuración. Representan desde el punto de vista puramente negativo la primera limitación que la voluntad y el impulso sensible inmediato se imponen a sí mismos; pero esta barrera negativa contiene ya el germen y la primera condición previa para la demarcación y conformación positivas. Sin embargo, la dirección en que se mueve esta primera conformación mitológica se conserva rigurosamente separada de otras direcciones fundamentales de la conciencia espiritual. Existen diferencias de "valencia" mitológica propias, del mismo modo que existen distinciones originarias de valor lógico o ético. El concepto mítico originario de *santidad* coincide en tan escasa medida con el concepto de *pureza* ética, que incluso ambos pueden llegar a entrar en una curiosa oposición, en una peculiar tensión. Lo santificado en sentido mítico y religioso precisamente por ello se convierte en algo prohibido, en objeto de temor, y por ello en algo "impuro". En el *sacer* latino o en el ἅγιος, ἅζεσθαι griego se manifiesta todavía esta ambigüedad, esta peculiar "ambivalencia" de significados, en la medida en que ambos designan tanto lo sagrado como lo maldito o prohibido, pero en todo designan lo "consagrado" y destacado.[9]

Pero ahora es necesario rastrear cómo esta dirección básica de la conciencia mítica, esta división original que se efectúa en ella entre lo sagrado y lo profano, entre lo consagrado y lo no consagrado, no está limitada en modo alguno a creaciones aisladas en cierta medida "primitivas", sino que incluso en sus formas más elevadas se afirma y confirma. Es como si todo lo que el mito tocara quedara incluido en esta división, como si ésta se infiltrara e impregnara la totalidad del mundo en cuanto totalidad mitológicamente formada. Todas las formas derivadas y mediatas de concepción mítica del mundo, por multiformes y espiritualmente elevadas que sean, están en parte condicionadas de algún modo por esta división primaria. Toda la riqueza y dinamismo de las formas mitológicas de vida se basa en la plena "acentuación" de la existencia que expresa el concepto de lo sacro y en que dicha acentuación se vaya extendiendo progresivamente a menos campos y contenidos de la conciencia. Si seguimos este proceso, vemos que entre la estructura del mundo mitológico de objetos y la estructura del mundo empírico de objetos existe una insoslayable analogía. En ambos se trata de superar el *aislamiento* de lo inmediatamente dado; se trata de comprender cómo todo lo individual y particular se "trenza en un todo". Y en ambos casos, como expresiones concretas de esta "totalidad", como sus esquemas intuitivos, aparecen las formas fundamentales del *espacio* y el *tiempo,* a las cuales se agrega como tercera forma el *número,* en el cual se produce una interpenetración de los factores que aparecen por separado en el espacio y en el tiempo, respectivamente: el factor de "coexistencia" y el

de "sucesión". Sólo en y a través de estas formas de espacio, tiempo y número puede efectuarse el enlace progresivo de los contenidos de la conciencia mítica y de la conciencia empírica. Pero en el *modo* de este agrupamiento aparece de nuevo la diferencia fundamental entre la síntesis lógica y la "síntesis" mítica. Dentro del conocimiento empírico, la estructuración intuitiva de la realidad de la experiencia está indirectamente determinada y guiada por la finalidad que el conocimiento se impone a sí mismo: el concepto teórico de la verdad y la realidad. La configuración de los conceptos de espacio, tiempo y número se lleva a cabo de acuerdo con el ideal lógico universal al que apunta el conocimiento puro cada vez más definida y conscientemente. Espacio, tiempo y número representan los medios del pensamiento en virtud de los cuales el mero "agregado" de las percepciones toma poco a poco la forma del "sistema" de la experiencia. La idea de orden en la coexistencia, de orden en la sucesión y de un orden numérico fijo de magnitud y medida de todos los contenidos empíricos constituye el supuesto para que todos estos contenidos puedan llegar a unificarse en *una* legalidad, en un orden causal del mundo. Desde este punto de vista, espacio, tiempo y número no son para el conocimiento teórico sino el instrumento del "principio de razón". Constituyen las constantes básicas a las cuales se refiere todo lo cambiante; son los sistemas de coordenadas universales en las cuales de un modo u otro tiene que insertarse lo individual y en las cuales se le asigna su "lugar" fijo y se le garantiza aun su significación unívoca. De este modo, al ir progresando el conocimiento teórico se van abandonando más y más los rasgos puramente intuitivos del espacio, del tiempo y del número. Éstos aparecen no tanto como *contenidos* concretos de la conciencia, sino como sus *formas de ordenación* universales. Leibniz, el lógico y filósofo del "principio de razón", es el primero que enuncia con toda claridad esta relación en tanto que determina al espacio como la condición ideal del "orden en la coexistencia" y al tiempo como la condición ideal del "orden en la sucesión", concibiendo a ambos, en virtud de su carácter puramente ideal, no como contenidos reales, sino como "verdades eternas". Y aun en Kant, la auténtica fundamentación, la "deducción trascendental" del espacio, tiempo y número, consiste en probar que son principios puros del conocimiento matemático y, en consecuencia, también indirectamente de todo conocimiento empírico. En cuanto condiciones de posibilidad de la experiencia, son simultáneamente condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. El espacio de la geometría pura, el número de la aritmética pura y el tiempo de la mecánica pura son, por así decirlo, formas originarias de la conciencia teorética; constituyen los "esquemas" intelectivos que median entre lo individual sensible y la legalidad universal del pensamiento, del entendimiento puro.

También en el pensamiento mítico encontramos el mismo proceso de "esquematización"; también en él, a medida que progresa, va manifestándose el esfuerzo por incorporar todo lo existente en un orden espacial común, por insertar todo acaecer en un orden de tiempo y destino. Este esfuerzo encuentra su realización y su rendimiento más elevado posible en el ámbito del mito en general, en la estructuración de la imagen cósmica de la astrología; no obstante, su verdadera raíz llega más hondo, hasta el último estrato fundamental y originario de la conciencia mítica. Ya en la evolución de la

conceptuación *lingüística* se evidenció cómo la precisa y clara acuñación de términos espaciales constituía siempre la condición previa para la designación de determinaciones lógicas intelectivas universales. Se hizo patente cómo las más simples expresiones espaciales del lenguaje, las designaciones para el aquí y el ahora, para el cerca y el lejos entrañan ya el germen fecundo que habrá de desarrollarse con el progreso del lenguaje y producir una sorprendente riqueza de creaciones lingüístico-intelectuales. Por intermedio de las expresiones espaciales, los dos cabos de toda creación lingüística aparecieron hasta cierto punto ligados; pareció que se había descubierto en lo sensible de la expresión lingüística un factor puramente espiritual y, viceversa, en lo espiritual de la expresión lingüística un factor sensible.[10] También dentro de la esfera de las representaciones mitológicas el espacio, lo mismo que el tiempo, resulta ser un medio similar de espiritualización. Las primeras articulaciones claras y precisas que experimenta en sí misma esta esfera de representaciones están ligadas a distinciones espacio-temporales. Pero aquí no se trata de alcanzar, como en la conciencia teórica, determinadas constantes originarias en y por virtud de las cuales pueda explicarse y fundamentarse el cambiante acaecer. Esta diferenciación más bien es sustituida por otra, condicionada y determinada por la peculiar "proyectiva" de lo mítico. La conciencia mitológica no llega a una articulación del espacio y del tiempo mediante la fijación de lo fluctuante e inestable de las apariencias sensibles en procesos duraderos, sino introduciendo también en la realidad espacial y temporal su típica antítesis de lo "sagrado" y lo "profano". Este acento fundamental y originario de la conciencia mitológica rige también todas las divisiones y enlaces particulares dentro de la totalidad del espacio y de la totalidad del tiempo. En las etapas primitivas de la conciencia mitológica, el "poder" y la "santidad" aparecen todavía como una especie de cosas: como un algo senso-físico del cual fuese portadora una determinada persona o cosa. Pero al irse desarrollando la conciencia mitológica, esta característica de santidad va transfiriéndose gradualmente de las personas o casos individuales a otras determinaciones puramente ideales *para nosotros*. Ahora son los lugares y recintos sagrados, los periodos y épocas sagradas y, finalmente, los números sagrados los que aparecen dotados de esa característica. Y sólo así la antítesis de lo sagrado y lo profano deja de ser concebida como particular para concebírsele como una antítesis verdaderamente universal. Puesto que todo ente se ajusta a la forma del espacio y todo evento al ritmo y periodicidad del tiempo, toda determinación que afecte a una determinada *posición* espacio-temporal se transmite de inmediato al *contenido* que en ella está dado; y al revés, el carácter particular del contenido dota también de un carácter distintivo a la *posición* que ocupa. En virtud de esta mutua determinación, todo ser y todo acaecer van entretejiéndose gradualmente en una red de las más finas relaciones mitológicas. Así como desde el punto de vista del conocimiento teórico puede probarse que espacio, tiempo y número son medios fundamentales y etapas del proceso de *objetivación,* también representan las tres principales fases esenciales al proceso de "apercepción" mítica. Aquí se abre la perspectiva de una teoría especial de las formas del mito que complementa las consideraciones sobre la forma general de pensamiento en que se funda, dotándolas plenamente de contenido concreto.

II. Fundamento de una teoría de las formas del mito. Espacio, tiempo y número

1

A fin de caracterizar provisionalmente en sus rasgos generales la intuición mítica del espacio, podemos partir de que el espacio mitológico ocupa una *posición intermedia* entre el espacio de la percepción sensible y el espacio del conocimiento puro, el espacio de la intuición geométrica. Es sabido que el espacio de la percepción, el de la vista y el tacto, no sólo no coincide con el espacio de la matemática pura, sino que más bien existe entre ambos una total divergencia. Las determinaciones de este último no pueden extraerse simplemente del primero o derivarse de él en una secuencia continua del pensamiento; antes bien, se requiere de una peculiar inversión de perspectiva, de una *negación* de lo que aparece inmediatamente dado en la intuición sensible, a fin de llegar al "espacio intelectivo" de la matemática pura. Una comparación entre el espacio "fisiológico" y ese espacio "métrico" en que se fundan las construcciones de la geometría euclidiana pone de manifiesto especialmente esa relación antagónica. Lo que uno postula aparece negado e invertido en el otro. El espacio euclidiano está caracterizado por los tres rasgos fundamentales de continuidad, infinitud y completa uniformidad. Pero todos estos momentos contradicen el carácter de la percepción sensible. La percepción desconoce el concepto de infinito; por el contrario, desde un comienzo está sujeta a determinados límites de la capacidad perceptiva y, por tanto, a un campo espacial estrictamente delimitado. Y así como no puede hablarse de una infinitud del espacio de la percepción, tampoco puede hablarse de su homogeneidad. En última instancia, la homogeneidad del espacio geométrico se funda en que todos sus elementos, los "puntos" que se unen en él, no son sino simples determinaciones de posición que carecen de todo contenido propio e independiente al margen de esta relación, de esta "posición" en que se encuentran los unos con respecto a los otros. Su ser se reduce a su interrelación: es puramente funcional y no sustancial. Puesto que estos puntos en rigor están vacíos de todo contenido, puesto que se han convertido en meras expresiones de relaciones ideales, tampoco cabe hablar de una diversidad de contenido. Su homogeneidad no significa otra cosa que esa identidad de estructura que está fundada en su función lógica común, en su determinación y significación ideal común. Por lo tanto, espacio homogéneo, nunca está dado, sino que es un espacio producido por construcción; por lo que el concepto geométrico de homogeneidad puede ser expresado precisamente por el postulado de que de cualquier punto en el espacio pueden efectuarse las mismas construcciones en todos los sitios y en todas direcciones.[1] En el espacio de la percepción inmediata nunca puede

verificarse este postulado. Aquí no hay ninguna homogeneidad de lugares y direcciones, sino que cada lugar tiene su peculiaridad y su valor propios. El espacio visual y el espacio táctil coinciden en que, en contraste con el espacio métrico de la geometría euclidiana, son "anisotrópicos" e "inhomogéneos": "las direcciones fundamentales de la organización: adelante-atrás, arriba-abajo, izquierda-derecha, en ambos espacios fisiológicos no son equivalentes".[2]

Si partimos de este criterio de comparación, parece quedar fuera de toda duda que el espacio *mitológico* está tan estrechamente relacionado al espacio de la percepción como opuesto, por otra parte, al espacio intelectivo de la geometría. Tanto el espacio mitológico como el espacio de la percepción son siempre configuraciones concretas de la conciencia. La separación de "posición" y "contenido", en la cual se funda la construcción del espacio "puro" de la geometría, no está efectuada ni puede efectuarse todavía aquí. La posición no es algo que pueda separarse del contenido y contraponérsele como un elemento con una significación propia, sino que solamente "es" en la medida en que esté *ocupada* por un determinado contenido individual sensible o intuitivo. De ahí que, tanto en el espacio sensible como en el espacio mitológico, el "aquí" y "ahora" no sea un mero aquí y ahora, un mero término de una relación universal que puede ser la misma para los distintos contenidos, sino que cada punto, cada elemento posee aquí, por así decirlo, una "tonalidad" propia; cada uno posee un carácter distintivo particular que ya no puede describirse de modo conceptual y universal, sino que en cuanto tal es percibido inmediatamente. Y esta característica diferenciación afecta tanto a cada uno de los lugares en el espacio como a cada una de las direcciones espaciales. El espacio "fisiológico" se distingue del "métrico" en que en el primero el adelante y atrás, el izquierda y derecha, el arriba y abajo no intercambiables, dado que al movernos en cada una de estas direcciones se producen sensaciones orgánicas específicas; pues bien, cada una de estas direcciones va ligada correlativamente a específicos valores emotivos mitológicos. Contrastando con la homogeneidad que priva en el espacio geométrico conceptual, en el espacio mitológico intuitivo cada lugar y cada dirección parecen estar revestidos de un *acento* particular que invariablemente se deriva del acento fundamental genuinamente mitológico, la división de lo santo y lo profano. Los límites que traza la conciencia mítica, y mediante los cuales organiza el mundo espacial y espiritualmente, no se basan, como en la geometría, en el descubrimiento de un reino de rigurosas figuras frente a las fluctuantes impresiones sensibles, sino en la autolimitación del hombre como sujeto que quiere y actúa en su posición inmediata ante la realidad, en la edificación de ciertas *barreras* frente a esta realidad que sujetan sus sentimientos y su voluntad. La única distinción espacial primigenia que siempre se repite en las creaciones más complejas del mito y se va sublimando cada vez más es esta distinción de dos regiones del ser: una normal generalmente accesible y otra que, como región sagrada, aparece realzada, separada, cercada y protegida de lo que la rodea.

Pero por mucho que difiera del espacio "abstracto" del conocimiento puro la intuición mítica espacial, en virtud de este fundamento individual emotivo en que se basa y del cual parece inseparable, resalta, empero, en ella una tendencia y una función generales.

En la totalidad de la cosmovisión mitológica el espacio no desempeña en modo alguno en cuanto al contenido una función idéntica a la que corresponde al espacio geométrico en la construcción de la "naturaleza" empírica, objetiva, pero sí una función análoga en cuanto a la forma. También él opera como un esquema por medio del cual pueden ser interrelacionados los más disímiles elementos que a primera vista resulten incomparables entre sí. Así como el progreso del conocimiento "objetivo" se basa esencialmente en la reducción de todas las diferencias meramente sensibles que ofrece la sensación inmediata a diferencias de espacio y magnitud que representen a las primeras, también la cosmovisión mítica conoce una representación semejante, una "reproducción" en el espacio de lo que en sí es inespacial. Aquí toda diferencia cualitativa parece poseer un aspecto en el cual aparece como una diferencia espacial, así como también toda diferencia espacial es y continúa siendo una diferencia cualitativa. Entre ambos campos tiene lugar una especie de intercambio, un constante tránsito del uno al otro. El estudio del lenguaje nos enseñó ya la forma de este tránsito: nos mostró que hay una multitud de relaciones de la más variada especie, especialmente cualitativas y modales, que el lenguaje sólo pudo llegar a captar y expresar de manera indirecta, valiéndose del espacio. Por esta vía, las simples palabras espaciales se convirtieron en una especie de palabras espirituales originales. El mundo objetivo se hizo inteligible y transparente para el lenguaje en la medida en que logró retraducirlo a términos espaciales (véase t. I, pp. 159 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 180 y ss.]). Pues bien, también en el pensamiento primitivo va teniendo lugar cada vez más una traducción similar, un traslado de cualidades percibidas y sentidas a imágenes e intuiciones espaciales. También aquí opera aquel "esquematismo" peculiar del espacio, en virtud del cual el espacio es capaz de unificar hasta lo más heterogéneo, haciéndolo comparable y de algún modo "similar" entre sí.

Esta relación parece irse aclarando progresivamente en cuanto más retrocedamos por la serie de configuraciones específicamente mitológicas, aproximándonos cada vez más a las genuinas configuraciones y estructuraciones originarias del mito. Una estructuración semejante, una primera diferenciación y división primitiva de todo lo existente, en claves y grupos rigurosamente determinados, la vemos realizada en el dominio *totémico intuitivo*. Aquí no sólo los individuos y grupos humanos aparecen estrictamente diferenciados entre sí en virtud de que pertenecen a un determinado tótem, sino que esta forma de clasificación alcanza y comprende la totalidad del mundo. Cada cosa y cada fenómeno es "entendido" al incorporársele al sistema totémico de clases y al dotársele de algún "emblema" totémico característico. Y este emblema, como en el resto del pensamiento mitológico, no es un *mero* signo sino la expresión de ciertas relaciones consideradas invariablemente como reales. Pero toda la inmensa complicación que resulta de esto, el entrelazamiento de todo ser individual y social, espiritual y físico-cósmico en las más variadas relaciones de parentesco totémico, se aclara con relativa facilidad en cuanto el pensamiento mítico logra expresarlas espacialmente. Entonces parece como si toda esta complicada división en clases se desmenuzara de acuerdo con los grandes lineamientos y directrices espaciales, ganando así claridad intuitiva. Dentro de la imagen mito-sociológica del mundo de los indios zuñis, descrita de manera detallada

por Cushing, la forma totémica septenaria de organizar la totalidad del mundo está representada principalmente en el modo de concebir el espacio. Todo el espacio está dividido en siete sectores: el norte y el sur, el oeste y el este, el mundo situado por encima de nosotros y el mundo situado por debajo de nosotros, y, finalmente, el centro del mundo; y cada ser tiene una posición inequívoca, ocupa un lugar fijo predeterminado en toda esta distribución. Los elementos de la naturaleza, las sustancias corpóreas y las fases del acaecer se diferencian entre sí de acuerdo con esos puntos de vista clasificatorios. Al norte pertenece el aire, al sur el fuego, al este la tierra y al oeste el agua; el norte es la patria del invierno, el sur lo es del verano, el oeste lo es del otoño y el oeste de la primavera, etc. Las clases sociales, oficios y ocupaciones del hombre forman parte igualmente de este esquema fundamental: la guerra y el guerrero pertenecen al norte, la caza y el cazador al oeste, la medicina y la agricultura al sur, la magia y la religión al este. Por extraña y "peregrina" que a primera vista puedan parecernos estas distribuciones, no puede ignorarse que no han surgido casualmente, sino que son expresiones de una concepción típica perfectamente determinada. Entre los yorubas, que al igual que los zuñis están organizados totémicamente, esa organización también se expresa característicamente en el modo de concebir el espacio. También entre ellos a cada zona del espacio le corresponde un determinado color, un determinado día de los cinco que entre ellos tiene cada semana, un determinado elemento; también aquí la secuencia de las plegarias, los diversos modos de emplear los utensilios del culto, la sucesión de los sacrificios estacionales, en suma, todo el sistema sacramental se deriva de ciertas diferenciaciones espaciales básicas, especialmente de una distinción fundamental: la de "derecha" e "izquierda". Asimismo, la edificación de su ciudad y su división en sectores individuales podríamos decir que no son otra cosa que una proyección espacial de su concepción totémica global.[3] En el pensamiento chino volvemos a encontrar bajo otra forma y desarrollada del modo más sutil y preciso la concepción de que todas las diferencias y oposiciones cualitativas tienen algún "equivalente" espacial. También aquí todo ser y acaecer está de algún modo distribuido entre los distintos puntos cardinales. A cada uno de éstos corresponde específicamente y determinado color, un determinado elemento, una determinada estación, un determinado signo zodiacal, un determinado órgano del cuerpo humano, una determinada emoción básica, etc.; y a través de esta relación común con una determinada posición en el espacio, inclusive las cosas más heterogéneas parecen entrar en contacto. Puesto que todas las especies y géneros del ser tienen su "patria" en algún lugar del espacio, dejan de ser absolutamente extraños entre ellos mismos: la "mediación" espacial conduce a una mediación espiritual entre ellos, a una fusión de todas las diferencias en un gran todo, en un plan mitológico fundamental del mundo.[4]

Así pues, también aquí la universalidad de la intuición espacial se convierte en vehículo del "universalismo" de la cosmovisión. Pero aquí también el mito se distingue del conocimiento por la forma de la "totalidad" a la que tiende. La totalidad del cosmos científico es una totalidad de leyes, es decir, de relaciones y funciones. "El" espacio y "el" tiempo, aun cuando en un principio se les toma todavía como sustancias, como

cosas existentes en sí mismas, al ir progresando el pensamiento científico se va reconociendo que se trata sólo de esquemas ideales, de sistemas de relaciones. Su ser "objetivo" significa solamente que hacen posible la intuición empírica, que constituyen los principios en que se funda. Y toda realidad, todos los modos de manifestación del espacio y del tiempo, en última instancia, se remiten a esta función de fundamentación. Consiguientemente, también la intuición del espacio geométrico puro se encuentra sometida a la ley formulada por el "principio de razón". Sirve como instrumento y órgano de la *explicación del mundo,* la cual consiste exclusivamente en verter en una forma espacial un contenido sensible, traducirlo a ella y aprehenderlo así de acuerdo con las leyes universalmente válidas de la geometría. Así pues, el espacio es un factor ideal que interviene en la tarea general del conocimiento, y esta posición sistemática que ocupa determina también su carácter propio. En el espacio del conocimiento puro, la relación del todo espacial con la parte espacial no está concebida cosificadamente, sino de un modo riguroso y puramente funcional: la totalidad del espacio no se "compone" de elementos sino que se construye a partir de ellos como condiciones constitutivas. La línea es "creada" a partir del punto, la superficie a partir de la línea y el cuerpo a partir de la superficie: el pensamiento genera cada uno a partir del otro, de acuerdo con una ley determinada. Las formas espaciales complejas son aprehendidas por su definición genética, la cual expresa el modo y la regla de esta generación. Por consiguiente, para entender el todo espacial hay que retroceder hasta los elementos creadores, los puntos y sus desplazamientos. En contraste con este *espacio funcional* de la matemática pura, el espacio del mito aparece siempre como *espacio estructural*. Aquí el todo no "es" engendrado genéticamente a partir de los elementos de acuerdo con una regla determinada, sino que aquí existe una relación puramente estática de inherencia. Por más lejos que llevemos la división, en cada parte volvemos a encontrar la forma, la estructura del todo. Así pues, esta forma no es descompuesta en elementos homogéneos y, por tanto, informes, tal como ocurre en el análisis matemático del espacio, sino que permanece en sí misma sin verse afectada por cualquier división. Todo el mundo espacial, y con él el cosmos en general, aparece construido de acuerdo con un *modelo* determinado que puede manifestársenos en mayor o menor escala pero que, amplio o reducido, siempre es el mismo. Cualquier *relación* en el espacio mitológico se basa en última instancia en esta *identidad* originaria; no se funda en una semejanza en cuanto a la operancia, en una ley dinámica, sino en una igualdad originaria de esencia. Esta concepción encontró su expresión clásica en la imagen *astrológica* del mundo. Para la astrología todo lo que acaece en el mundo, toda nueva creación o génesis, sólo es fundamentalmente ilusión: lo que este acaecer expresa, lo que yace detrás de él es un destino predeterminado, una determinación uniforme del ser que se afirma como idéntica a sí misma a través de todos y cada uno de los momentos del tiempo. Así pues, al comienzo de la vida de un hombre, en la constelación correspondiente a la hora de su nacimiento está contenida y encerrada ya la totalidad de su vida; de este modo, todo devenir no se manifiesta como génesis, sino como simple permanencia y explicitación de esta permanencia. La forma de la realidad y de la vida no se crea a partir de los más

heterogéneos elementos, a partir de la interacción de las múltiples condiciones causales, sino que está ya dada desde el principio como forma acabada que únicamente necesita explicitarse y desenvolverse en el tiempo para nosotros los espectadores. Y esta ley del todo vale para cada una de sus partes. La predeterminación del ser vale tanto para el individuo como para el universo. Las fórmulas de la astrología no pocas veces expresan esta relación de modo inequívoco, transformando el *influjo* de los planetas, que constituye el principio fundamental del punto de vista astrológico, en una especie de *inherencia sustancial*. En cada uno de nosotros *está* un planeta determinado: ἐστι δ᾽ἐν ἡμῖν Μήνη Ζεὺς, Ἄρης Παφίη Κρόνος Ἥλιος Ἑρμῆς.[5] Aquí vemos cómo la intuición astrológica de la causación tiene su fundamento último en aquella concepción mitológica del espacio que la astrología llevó a sus últimas consecuencias "sistemáticas". De acuerdo con el principio fundamental que rige todo el pensamiento mitológico, la astrología sólo puede interpretar la "coexistencia" en el espacio como una coexistencia absolutamente *concreta,* como una determinada posición y situación de los *cuerpos* en el espacio. Aquí no hay ninguna forma del espacio separada, meramente abstracta, sino que cualquier intuición de la forma está fundida con la intuición del contenido, con las fases del mundo planetario. Pero éstas no son algo irrepetible y único, algo meramente individual, sino que en ellas se manifiesta con claridad y distinción intuitivas la ley estructural del todo, la forma del universo. Y por más que descendamos a lo individual, por más que descompongamos esta forma, su verdadera esencia permanece inalterable, subsiste como unidad indisoluble. Así como el espacio posee en sí mismo una determinada estructura que es siempre la misma en todas sus configuraciones particulares, no hay un solo ser o evento que pueda escapar y quedar al margen de la determinación, de la fatalidad del todo. Ya sea que examinemos el orden de los elementos naturales o del orden de las estaciones, las mixturas en los cuerpos o las naturalezas típicas, los "temperamentos" de los hombres, siempre encontraremos en ellos el mismo esquema de distribución originario, la misma "articulación" en virtud de la cual se imprime a todo lo particular el sello de la totalidad.[6] Ciertamente, esa concepción del cosmos espacio-físico tan perfecta y armónica que nos ofrece la astrología no constituye el comienzo del pensamiento mitológico, sino que es una de sus conquistas espirituales muy posteriores. También la cosmovisión mitológica parte del ámbito restringido de lo que existe de manera senso-espacial, el cual sólo gradual y progresivamente se va ampliando. Al examinar el lenguaje vimos que las expresiones de "orientación" espacial, las palabras para designar el "adelante" y "atrás", el "arriba" y "abajo", suelen desprenderse de la intuición del propio cuerpo: el cuerpo humano y sus miembros es el sistema referencial al cual se transfieren indirectamente todas las restantes diferenciaciones espaciales (véase t. I, pp. 170 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 191 y ss.]). El mito recorre aquí el mismo camino en tanto que también él, siempre que quiere captar un todo orgánicamente articulado para "comprenderlo" utilizando sus propios medios intelectivos, suele representar ese todo en la imagen del cuerpo humano y su organización. El mundo objetivo se vuelve inteligible para la conciencia mítica y lo divide en determinadas esferas de realidad sólo cuando lo "reproduce" analógicamente en términos del cuerpo humano. Con frecuencia la forma de esta reproducción es

justamente la que debe responder a la pregunta mitológica por el origen y la que, por tanto, rige toda la cosmografía y cosmología mitológicas. Puesto que el mundo está formado de las partes de un ser humano o sobrehumano, conserva el carácter de una unidad mítico-orgánica aunque parezca disgregarse en simples seres individuales. En un himno del Rigveda se narra cómo el mundo surgió del cuerpo del hombre, de Purusha. El mundo *es* Purusha, pues surgió cuando los dioses ofrecieron a éste en sacrificio y, de acuerdo con la técnica del sacrificio, extrajeron de sus miembros desarticulados las creaturas individuales. Así pues, las partes del mundo no son otra cosa que los órganos del cuerpo humano. "El brahmán fue su boca, sus brazos se convirtieron en guerreros, sus muslos en vaiśya; de sus pies nació el śūdra. La Luna brotó de su espíritu; el Sol de su ojo; de su boca, Indra y Agni; de su aliento, Vayu. De su ombligo brotó el espacio aéreo; de su cabeza se originó el cielo; de sus pies, la tierra y de su oreja, los puntos cardinales. Así formaron ellos los mundos."[7] De esa manera, en los albores del pensamiento mitológico la unidad del microcosmos y el macrocosmos está concebida de tal modo que no es el hombre el que está formado de las partes del mundo, sino más bien es el mundo el que está formado de las partes del hombre. Aunque en una dirección inversa, encontramos la misma actitud si examinamos la concepción cristiano-germánica según la cual el cuerpo de Adán fue compuesto de ocho partes, de tal modo que su carne equivale a la tierra; sus huesos, a las rocas; su sangre, al mar; su cabello, a las plantas; sus ideas, a las nubes.[8] En ambos casos el mito parte de una *concordancia* espacio-física entre el mundo y el hombre para inferir de esta concordancia la unidad de *origen*. Y esta transposición no está restringida a esta relación entre mundo y hombre, la cual, a pesar de su enorme significación, todavía es *particular,* sino que se repite de modo universal al aplicarla a las más variadas esferas de lo existente. Así como el pensamiento mitológico se caracteriza por desconocer las "semejanzas" meramente ideales, y así como cada especie de semejanza testifica una afinidad originaria, una identidad de esencia,[9] esto mismo vale principalmente en el caso de la semejanza, de la analogía de la estructura espacial. La mera posibilidad de coordinar miembro a miembro determinados conjuntos espaciales ocasiona que la intuición mitológica permita que éstos se fusionen entre sí. A partir de ese momento, son sólo formas distintas de expresión de una misma entidad que puede aparecer en muy diversas dimensiones. En virtud de este peculiar principio del pensamiento mitológico, el alejamiento espacial es hasta cierto punto negado y suprimido por dicho pensamiento. Lo distante se funde con lo próximo siempre que se le pueda "reproducir" de algún modo en él. Cuán hondas raíces tiene este rasgo puede verse por el hecho de que, con todo y los progresos del conocimiento puro y de la concepción "exacta" del espacio, nunca ha podido eliminársele completamente. En el siglo XVIII Swedenborg, en los *Arcana coelestia,* todavía trató de construir su "sistema" del mundo inteligible de acuerdo con esta categoría de la concordancia universal.[10] Aquí caen todas las barreras espaciales; pues así como el hombre puede representarse en el mundo, lo pequeño es representable en lo grande, lo lejano en lo próximo, y por tanto son idénticos. Consiguientemente, así como hay una "anatomía mágica" propia en la cual determinadas

partes del cuerpo humano se equiparan a determinadas partes del mundo, también hay una geografía y una cosmografía mitológicas en las cuales la estructura de la tierra es descrita y determinada de acuerdo con la misma intuición básica. A veces se funden en una la anatomía y la geografía mitológicas. En el mapamundi dividido en siete partes que se encuentra en el texto hipocrático acerca del número siete, la tierra es representada como un cuerpo humano: el Peloponeso es la cabeza y el Istmo corresponde a la espina dorsal, mientras que Jonia aparece como el diafragma, esto es, como el verdadero centro, como el "ombligo del mundo". Inclusive todos los atributos espirituales y morales de los pueblos que habitan estas regiones están concebidos como dependiendo en cierto modo de esta forma de "localización".[11] Aquí, en los umbrales de la filosofía griega clásica, encontramos una concepción que no puede entenderse sino a partir de otras concepciones mitológicas paralelas universalmente difundidas. Sólo necesitamos tomar el esquema de la tierra y del espacio en general tal como es trazado aquí y compararlo con el esquematismo espacial universal de los zuñis para darnos cuenta del parentesco espiritual básico que existe entre ambos.[12] Para el pensamiento mitológico, entre lo que una cosa "es" y el lugar en que se encuentra no existe una relación meramente "externa" y casual, sino que el lugar mismo es una parte de su ser, a la que aparece ligada por *nexos* íntimos perfectamente determinados. En el ámbito de la concepción totémica, por ejemplo, los miembros de un determinado clan, no sólo guardan una relación de sujeción y parentesco originario entre sí, sino también, casi siempre, con determinadas regiones del espacio. Ante todo, a cada clan, pertenece una determinada *orientación* en el espacio frecuentemente determinada y especificada con toda exactitud, así como también un determinado sector, una determinada sección del espacio total.[13] Cuando muere un miembro de un clan, se tiene cuidado en enterrar el cuerpo de tal modo que conserve la posición y orientación peculiar y esencial de su clan.[14] En todo ello se ponen de manifiesto los dos rasgos fundamentales de la sensibilidad mitológica espacial: la constante cualificación y particularización de la que parte, así como también la sistematización por la que se afana. Este último rasgo halló su más clara expresión en esa forma de "geografía mitológica" que se desprendió de la astrología. Ya en la antigua Babilonia el mundo terrestre estaba dividido en cuatro distintos dominios según su relación con el cielo: Júpiter impera sobre Akkad, es decir, el sur de Babilonia; Marte impera sobre Amurru, el occidente, mientras que Subartu y Elam en el norte y en el oriente están sometidos al dominio de las Pléyades y de Perseo.[15] Más tarde, el esquema planetario septenario parece haber conducido a una distribución séptuple de todo el mundo, tal como ocurrió no sólo en Babilonia sino también en India y Persia. Aquí parece que estamos muy lejos de aquellas divisiones primitivas que proyectaban y reproducían todos los seres en el esquema del cuerpo humano; aquí la estrecha visión sensualista parece superada por una visión verdaderamente universal y cósmica; sin embargo, el *principio* de coordinación sigue siendo el mismo. El pensamiento mítico aprehende una estructura perfectamente determinada, concretamente espacial, para llevar a cabo de acuerdo con ella toda la "orientación" del mundo. Kant, en un escrito breve

pero sumamente significativo para su modo de pensar titulado "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", trató de precisar el origen del concepto de *orientación* y de seguir su evolución ulterior. "Por más alto que coloquemos nuestros conceptos y por más que los abstraigamos así de la sensibilidad seguirán siempre acompañados de imágenes… Pues ¿cómo podríamos dar sentido y significación a nuestros conceptos si no se basaran éstos en una intuición?" Partiendo de aquí muestra Kant cómo toda orientación comienza con una distinción sensible *sentida,* a saber, con un sentimiento de la distinción de la mano derecha y de la izquierda, elevándose luego a la esfera de la *intuición* pura, matemática, para llegar finalmente a la orientación en el pensamiento en cuanto tal, en la *razón* pura. Si consideramos el carácter peculiar del espacio mitológico y lo contrastamos con el carácter del espacio sensible de la intuición, así como también con el del "espacio intelectivo" matemático, podemos seguir este escalonamiento de la orientación hasta un estrato espiritual todavía más profundo, podemos señalar con claridad el punto de transición en el cual una antítesis intrínsecamente enraizada en el sentimiento mítico-religioso comienza a configurarse y a tomar una forma "objetiva" a través de la cual se da una nueva dirección al proceso total de objetivación, de aprehensión e interpretación intuitivo-objetiva del mundo de las impresiones sensibles.

2

Hemos visto que la intuición del espacio resultó ser un factor fundamental del pensamiento mitológico en la medida en que éste se mostró dominado por la tendencia a transformar en distinciones espaciales todas las distinciones que hace y aprehende, actualizándolas así. En esta forma las mismas distinciones espaciales han sido consideradas hasta aquí esencialmente como directamente *dadas,* es decir, se suponía que la división y separación de las regiones y direcciones espaciales, la división de derecha e izquierda, arriba y abajo, etc., estaban ya efectuadas en la intuición sensible primaria, sin que se requiriera para ello ninguna actividad espiritual, ninguna "energía" específica de la conciencia. Pero justamente esta suposición es la que ahora necesita corregirse, pues considerándola más de cerca, contradice lo que hemos ya reconocido como un rasgo fundamental del proceso de configuración espiritual. Hemos visto que la función esencial y peculiar de toda forma simbólica —lo mismo la forma lingüística que la forma mítica o la del conocimiento puro— no consiste en aceptar simplemente un material dado de impresiones que ya posea en sí mismo una determinación rígida, una cualidad y estructura dadas, a fin de imprimirle luego desde fuera otra forma generada por la energía propia de la conciencia. Por el contrario, la función del espíritu se inicia mucho antes. Analizado con mayor penetración, lo aparentemente "dado" resulta que ya había pasado por ciertos actos de "apercepción" ya sea lingüística, mítica o lógico-teorética. Sólo "es" aquello que es *hecho* en estos actos; ya en su estado aparentemente simple e inmediato está condicionado y determinado por alguna función primaria que le confiere significación. En esta conformación primaria y no en aquélla, que es secundaria,

reside lo que constituye el verdadero secreto de toda forma simbólica y que debe despertar siempre de nuevo el asombro filosófico.

Tampoco aquí el problema filosófico fundamental consiste en captar cuál es el mecanismo espiritual que permite al pensamiento mitológico referir las distinciones puramente cualitativas a distinciones espaciales, transformándolas en éstas de algún modo, sino que consiste en inquirir el motivo fundamental que lo guía en la *postulación* originaria de estas mismas distinciones espaciales. ¿Cómo se llegan a individualizar las "regiones" y direcciones en la totalidad del espacio mitológico? ¿Cómo es que *una* región y dirección llega a ser contrapuesta a la otra, "acentuada" frente a ella y dotada de una marca distintiva particular? Que ésta no es una pregunta superflua resulta evidente tan pronto como consideramos que en esta diferenciación el pensamiento mitológico se conduce de acuerdo con criterios enteramente distintos a los que emplea el pensamiento teórico-científico al llevar a cabo la misma tarea. Este último llega a la fijación de un determinado orden espacial al referir a un sistema de configuraciones puramente pensadas, puramente ideales, la multiplicidad de las impresiones sensibles. La recta empírica, el círculo empírico y la esfera empírica están determinados y comprendidos, según la expresión platónica, "en vista del" mundo ideal de las figuras puramente geométricas, la recta "en sí", el círculo "en sí" y la esfera "en sí". Se establece un conjunto de relaciones y de leyes que proporciona la norma y el modelo firme para toda aprehensión e interpretación de lo empírico-espacial. También la concepción teorética del espacio *físico* se muestra dominada por el mismo motivo intelectual. En verdad aquí no sólo la intuición sensible parece intervenir siempre, sino también lo hace la sensación inmediata; aquí ciertas "regiones" y direcciones del espacio parecen poder diferenciarse sólo en tanto que las relacionamos con cualesquiera distinciones materiales de nuestra organización corpórea, de nuestro cuerpo físico. Pero si bien la concepción física del espacio no puede prescindir de este apoyo, sin embargo se esfuerza cada vez más por liberarse de él. Todo progreso de la física "exacta", de la física científica en sentido estricto, está encaminado a eliminar los componentes meramente "antropomórficos" de la imagen física del mundo. De este modo, la antítesis sensible de "arriba" y "abajo" pierde toda significación, especialmente en el espacio cósmico de la física. "Arriba" y "abajo" ya no son opuestos absolutos sino que sólo valen en toda relación con el fenómeno empírico de la gravedad y en relación con la legalidad empírica de este fenómeno. En general, el espacio físico está caracterizado como *campo de fuerza:* pero el concepto de fuerza, en su formulación puramente matemática, se funda en el concepto de ley, esto es, en el concepto de función. Sin embargo, en el espacio estructural del mito encontramos una línea de pensamiento completamente distinta. Aquí lo esencialmente válido no se distingue de lo particular y casual, ni lo constante se distingue de lo variable en virtud del concepto fundamental de ley, sino que aquí sólo existe un único acento valorativo que es el que se manifiesta en la antítesis de lo santo y lo profano. Aquí no existen distinciones meramente geométricas o geográficas, pensadas de modo meramente ideal o percibidas de modo meramente empírico, sino que todo pensamiento y toda intuición y percepción sensibles se basan en un fundamento emotivo originario. Por más

específica y sutil que llegue a ser su estructura, el espacio mitológico como un todo sigue enclavado y, por así decirlo, inmerso en ese fundamento emotivo. Consiguientemente, en este espacio no llegamos a establecer demarcaciones y diferenciaciones específicas por el camino de la progresiva determinación lógica, por el camino del análisis y la síntesis intelectual; sino que las diferenciaciones del espacio se remontan en última instancia a diferenciaciones efectuadas sobre este fundamento emotivo. Las zonas y direcciones en el espacio se diferencian entre sí en virtud de que a cada una se le imprime un acento significativo distinto en virtud de que cada una de ellas es valorizada mitológicamente de modo diferente y opuesto a las demás.

En esta valorización se efectúa un acto espontáneo de la conciencia mítico-religiosa; pero objetivamente considerada, al mismo tiempo está ligada a un determinado hecho físico básico. Invariablemente, el desenvolvimiento del sentimiento mitológico espacial tiene su punto de partida en la antítesis de *día* y *noche, luz* y *oscuridad*. El poder dominante que esta antítesis ejerce sobre la conciencia mítico-religiosa puede rastrearse hasta las religiones cultas más altamente desarrolladas. Algunas de estas religiones, por ejemplo la irania, pueden caracterizarse justamente como desarrollos completos, como sistematizaciones integrales de esta *sola* antítesis. Pero incluso en los casos en que la diferencia y la antítesis no aparecen con esta aguda determinación lógica, con este aguzamiento casi dialéctico, puede reconocerse en ellas uno de los motivos latentes para la estructuración religiosa del cosmos. Por lo que se refiere a la religión de los "primitivos", la religión de los indios coras, por ejemplo, descrita minuciosamente por Preuss, está completamente dominada y contagiada por esta antítesis de luz y oscuridad. En torno de ella se desarrolla el sentimiento mitológico y toda la concepción mitológica del mundo característica de los coras.[16] Pero también en las leyendas de la creación procedentes de casi todos los pueblos y de casi todas las religiones el proceso de la creación se funde con el de la creación de la luz. Según la leyenda babilónica de la creación, el mundo se originó de la lucha que Marduk, el dios del Sol de la mañana y del Sol primaveral, libró contra el caos y la oscuridad representados por el gigante Tiamat. El triunfo de la luz da origen al mundo y al orden cósmico. La narración egipcia sobre la creación se ha interpretado también como una reproducción de la diaria salida del Sol. Aquí el primer acto de la creación empieza con la formación de un huevo que emergió del agua original; de este huevo brotó Ra, el dios de la luz, cuyo nacimiento es relatado de las más diversas maneras, pero todas se remontan al *mismo fenómeno* original: la irrupción de la luz fuera de la noche.[17] La viva intuición de este fenómeno original opera ya en el relato mosaico de la creación, dándole todo su "sentido" concreto, lo cual ya no requiere de ninguna exposición especial desde que Herder señaló y expuso esta conexión con la más fina sensibilidad y con el más vigoroso y atractivo lenguaje. Quizá en esta interpretación del primer capítulo del génesis mosaico es donde más vigorosa y brillantemente se revela el don de Herder consistente en no ver todo lo espiritual como mero hecho, sino en situarse directamente en medio del proceso creador del cual brota la creación espiritual. Para Herder, la descripción de la creación del mundo no es otra cosa que el relato del nacimiento de la luz tal como es experimentado por el espíritu mítico en

el advenimiento de cada nuevo día, de cada amanecer. Para la intuición mitológica este devenir no es un nuevo acaecer sino una auténtica creación original; no es ningún proceso natural que se repita periódicamente según una regla determinada, sino que es algo individual *sui generis*. La frase de Heráclito "El Sol es nuevo cada día" está pronunciada con espíritu verdaderamente mitológico. Aquí estamos en cierto modo frente a los primeros brotes característicos del pensamiento mítico, pero también en su progreso ulterior la antítesis de claridad y oscuridad, día y noche, aparece como un motivo vigorosamente operante. En un hermoso y fascinante libro, Troels-Lund ha rastreado los orígenes y evolución de este motivo desde sus comienzos hasta la elaboración universal que experimenta en la forma astrológica de pensamiento. "Partimos del supuesto —así formula el problema— de que la receptividad a las impresiones luminosas y el sentido de ubicación son las dos formas de manifestación más originarias y profundas de la inteligencia humana. Por estos dos caminos tiene lugar el desarrollo espiritual más esencial del individuo y de la raza. Partiendo de aquí se han contestado en todo tiempo las tres grandes preguntas que la existencia misma nos plantea a cada uno de nosotros: ¿Dónde estás? ¿Qué eres? ¿Qué debes hacer?… Para cada habitante de la Tierra, que es una esfera que no se llamaba a sí misma, el juego de luz y oscuridad, de día y noche es el primer impulso y el fin último de su capacidad de pensar. No sólo nuestra tierra sino nosotros mismos, nuestro propio yo espiritual, hemos nacido todos y nos alimentamos del Sol desde nuestros primeros pestañeos frente a la luz hasta nuestros más elevados sentimientos religiosos y morales… La progresiva intelección de la diferencia entre el día y la noche, la luz y la oscuridad, es el nervio interior de toda evolución cultural humana."[18]

Toda separación de los sectores del espacio y, con ella, cualquier tipo de articulación en la totalidad del espacio mitológico están ligadas también a esa distinción. El acento mítico característico de lo "santo" y lo "profano" se distribuye de distintos modos entre todas y cada una de las direcciones y regiones, imprimiéndoles así a cada una de ellas un determinado sello mítico-religioso. Este y oeste, norte y sur no son distinciones que sirvan de modo esencialmente idéntico para la orientación en el mundo de las percepciones empíricas, sino que a cada una de ellas es inherente un ser y una significación propios y específicos, una vida mitológica íntima. Cada dirección específica no está concebida como una *relación* abstracta e ideal, sino como una "entidad" independiente dotada de vida propia, lo cual se hace patente por el hecho de que no pocas veces alcanzan el máximo grado de configuración e independencia concretas que el mito es capaz de otorgar, elevándoselas al rango de *dioses*. En niveles relativamente inferiores del pensamiento mitológico encontramos ya verdaderos dioses de la dirección: dioses del oriente y del norte, del occidente y del sur, del mundo "inferior" y "superior".[19] Y quizá no hay cosmología, por "primitiva" que sea, en que no figure de algún modo la antítesis de los cuatro puntos cardinales celestes como eje de su concepción y explicación del mundo.[20] Al pensamiento mitológico se le puede aplicar con todo rigor la frase goethiana: "De Dios es el oriente, de Dios es el occidente; las regiones nórdicas y sureñas reposan en la paz de sus manos". Pero antes de llegar a esta unidad

de un sentimiento espacial universal y de un sentimiento de Dios en la cual todas las antítesis particulares parecen disolverse, el pensamiento mítico debe pasar por estas antítesis y distinguir con precisión esos opuestos entre sí. Toda determinación espacial adquiere un determinado "carácter" divino o demoniaco, amigo o enemigo, sagrado o profano. El oriente, como origen de la luz, también es la fuente y origen de toda vida; el occidente, como región en la que el Sol se pone, está rodeada por todos los horrores de la muerte. Siempre que nace la idea de un reino de los muertos, separado y diferenciado del mundo opuesto de los vivos, se le sitúa en el occidente del mundo. Y esta antítesis de día y noche, luz y oscuridad, nacimiento y muerte, se refleja de los más diversos modos y por los más variados medios en la interpretación mitológica de relaciones concretas de la vida. Todas ellas adoptan matices diferentes según sea la relación en que se les ponga con el fenómeno del Sol naciente o poniente. "La adoración de la luz —dice Usener en su libro *Götternamen*— está implicada en toda la existencia humana. Sus rasgos fundamentales son comunes a todos los miembros de la familia de pueblos indoeuropeos e incluso se extienden más allá; hasta hoy hemos sido dominados inconscientemente por ella. La luz del día nos despierta a la vida sacándonos de la semimuerte del sueño; 'ver la luz', 'ver la luz del Sol', 'estar en la luz' significa vivir; 'ver la luz' significa nacer, 'dejar la luz' significa morir… Ya en la épica homérica la luz es salud y salvación… Eurípides llama 'pura' la luz del día: el cielo azul despejado, con la luz que irradia libremente, es el prototipo divino de la pureza y, por otra parte, ha llegado a ser la base de la representación del reino de los dioses y la morada de los bienaventurados… Y esta intuición fue profundizada directamente hasta los más elevados conceptos morales, la verdad y la justicia… De esta intuición básica se sigue que todo acto sagrado, cualquier cosa para la cual se invoque a los dioses del cielo como auxiliares o testigos, sólo podía llevarse a cabo bajo el cielo despejado del día… El juramento, cuya santidad se basa en invocar como testigos a los dioses que todo lo observan, lo saben y lo castigan, originalmente sólo podía hacerse bajo el cielo abierto. La asamblea germánica en la que se reunían para consejo y para juicio todos los hombres libres de una comunidad que poseían casas, tenía lugar en el 'anillo sagrado' bajo el cielo abierto… Todas éstas son simples representaciones involuntarias; nacen bajo el poder irresistible de las impresiones sensibles al cual nosotros todavía no somos indiferentes y forman por sí mismas un círculo cerrado. De ellas brota un manantial originario e inagotable de religiosidad y moralidad." [21]

En todas estas transiciones volvemos a percatarnos directamente de esa dinámica que es esencial a toda auténtica forma de expresión espiritual. El rendimiento decisivo de cualquiera de esas formas es que en ella la rígida delimitación entre lo "interior" y lo "exterior", lo "subjetivo" y lo "objetivo" no permanece inalterable, sino que, por así decirlo, empieza a diluirse. Lo interior no se contrapone a lo exterior, y viceversa, como si se tratara de dos esferas separadas, sino que ambas se reflejan recíprocamente, revelando su propio contenido en este recíproco reflejo. Así pues, en la *forma espacial* que traza el pensamiento mitológico se manifiesta toda la *forma de vida* mitológica, pudiendo descifrarse en cierto sentido a partir de la primera. Esta interrelación encontró

su clásica expresión en el orden sacramental romano, que aparece caracterizado precisamente por esta constante transposición. Nissen, en una obra fundamental, ha explicitado desde todos los ángulos el proceso que sigue esta transposición. Muestra cómo el sentimiento básico mítico-religioso de lo sagrado halló su primera objetivación al dirigirse hacia el exterior, al manifestarse en la intuición de relaciones espaciales. La consagración empieza al seleccionarse una determinada zona del espacio total, diferenciándola de otras zonas y, por así decirlo, cercándola religiosamente. Este concepto de consagración religiosa, que se manifiesta como delimitación espacial, tiene su contrapartida lingüística en la expresión *templum*. Pues *templum* (griego τέμενος) procede de la raíz τεμ que significa "cortar"; así pues, *templum* no quiere decir otra cosa que lo recortado, lo demarcado. En este sentido, designa en primer término la zona sagrada, consagrada y perteneciente al dios, y luego, por extensión, pasa a designar cualquier circunscripción de tierra, campo o arboleda, que bien puede pertenecer a un dios o a un rey o héroe. Pero según la antiquísima concepción religiosa, el espacio celeste *total* también aparece como una región cerrada y consagrada, como un *templum* habitado por *un* ser divino y regido por *una* voluntad divina. Ahora bien, dentro de esta unidad se instituye una distribución. La totalidad del cielo se divide en cuatro partes determinadas por las cuatro regiones del mundo: una anterior en el sur, una posterior en el norte, una izquierda en el oriente y una derecha en el occidente. A partir de esta partición original puramente espacial se desarrolla todo el sistema de la "teología" romana. Cuando el augur contempla el cielo para descifrar en él los presagios de la actividad terrenal, empieza por dividirlo en determinados sectores. La línea este-oeste, trazada y fijada por el curso del Sol, era cortada por otra línea perpendicular a ella que va de norte a sur. De la intersección de ambas líneas, la *decumanus* y la *cardo,* tal como se llaman en el lenguaje sacerdotal, el pensamiento religioso *crea* su primer esquema básico de coordenadas. Nissen ha mostrado en detalle cómo este esquema fue trasladado del campo de la vida religiosa a todos los aspectos de la vida jurídica, social y política, precisándose y diferenciándola cada vez más sutilmente en este traslado. Sobre este esquema se basa el desarrollo del concepto de propiedad y el simbolismo con el cual se designa y protege la propiedad en cuanto tal. Pues el acto de deslinde, el acto capital de "limitación" que crea una propiedad firme en sentido jurídico-religioso, está ligado siempre al orden espacial sacramental. En los escritos de los agrimensores romanos la introducción de la limitación se atribuye a Júpiter y está conectada directamente con el acto de la creación del mundo. Es como si a través de ella se trasladara a la Tierra y a todas las relaciones terrenales la demarcación fija que prevalece en el universo. También la limitación tiene su punto de partida en las regiones del mundo, en la división del mundo establecida por *decumanus* y *cardo,* es decir, las líneas este-oeste y norte-sur. Comienza con la más simple y natural división en un lado del día y uno de la noche, la cual va seguida por la división en una zona de la mañana y una del crepúsculo, según que el día crezca o decrezca. El derecho público romano guarda la más estrecha conexión con esta forma de limitación; en ella se basa la división en *ager publicus* y *ager divisus et adsignatus,* dominio público y dominio privado. Pues sólo la tierra que está cercada

por límites fijos, por líneas matemáticas e invariables, limitada y asignada, vale como posesión privada. Como antes el dios, ahora es el Estado, la comunidad y el individuo los que, mediante la idea de "templo", poseen un espacio determinado y fijan su morada en él. "No es indiferente el modo en que el augur limita el cielo, pues la voluntad de Júpiter lo abarca en su totalidad del mismo modo que el *paterfamilias* manda en toda su casa, pero en las diversas regiones habitan otros dioses y las líneas se trazan según el dios cuya voluntad se trate de averiguar. El trazado de las líneas trae como consecuencia inmediata que el espíritu se apodere del espacio delimitado de ese modo… No sólo la ciudad, sino también el *compitum* y la casa, no sólo el campo, sino cada terreno y cada viñedo, no sólo la casa en su conjunto, sino cada cuarto dentro de la misma tienen su propio dios. La divinidad es reconocida por sus obras y por lo que la rodea. En consecuencia, cada espíritu confinado a un espacio determinado adquiere una individualidad y un determinado nombre por el que el hombre puede invocarlo."[22] Este sistema, que rige también la construcción de las ciudades itálicas, la agrupación y ordenación dentro del campamento romano, los planos y la disposición interior de la casa romana, revela claramente cómo la progresiva delimitación espacial, cada barrera establecida en el espacio por el pensamiento mitológico y por el sentimiento mítico-religioso, deviene una barrera para toda la cultura espiritual y moral.

Esta relación puede rastrearse retrospectivamente hasta los comienzos de la ciencia teórica. Moritz Cantor ha mostrado en una monografía cómo los comienzos de la matemática científica en Roma se remontan a los escritos de los agrimensores romanos y al sistema de orientación espacial empleado por ellos.[23] Inclusive en la fundación clásica de la matemática entre los griegos pueden encontrarse todavía reminiscencias de antiquísimas representaciones mitológicas, puede percibirse todavía el aura reverencial que rodea en un comienzo al "límite" espacial. De la idea de limitación espacial se deriva la forma de la determinación lógico-matemática. En los pitagóricos y en Platón, el límite y lo ilimitado, πέρας y ἄπειρον, se contraponen como lo determinante y lo indeterminado, como la forma y lo informe, como lo bueno y lo malo. Es así como a partir de la primitiva orientación mítico-espacial surge la orientación pura e intelectual del cosmos. El *lenguaje* ha conservado todavía abundantes rastros de esta conexión; por ejemplo, el término latino *contemplari,* que designa la consideración y visión teorética pura, se deriva etimológica y materialmente de la idea de "templum", o sea, el espacio delimitado en el cual el augur efectuaba su observación del cielo.[24] Y esta misma "orientación" teorética y religiosa del mundo antiguo penetró también en el cristianismo y en el sistema de la teología cristiana medieval. La estructura y construcción de las iglesias medievales presentan los rasgos característicos de ese mismo simbolismo de los puntos cardinales que es esencial al sentimiento mitológico espacial. Ahora el Sol y la luz ya no son la divinidad misma, pero todavía fungen como los símbolos más próximos y directos de lo divino, de la voluntad y del poder divinos del Redentor. La operancia y el triunfo históricos del cristianismo estuvieron justamente en la capacidad para asimilar y transformar las concepciones paganas de la adoración del Sol y de la luz. El culto del *Sol*

invictus es sustituido ahora por la fe en Cristo como "Sol de la justicia".[25] Consiguientemente, los primeros cristianos también orientaron hacia el *oriente* la casa de Dios y el altar, mientras que el *sur* aparece como símbolo del Espíritu Santo y el *norte,* por el contrario, como imagen del alejamiento respecto de Dios, del descarrío respecto de la luz y la fe. El bautizado es colocado de cara al occidente a fin de que reniegue del diablo y sus obras, y luego se le voltea hacia el oriente, donde se encuentra la región del paraíso, a fin de que conozca la fe en Cristo. Hasta las cuatro puntas de la cruz son identificadas con las cuatro regiones del cielo y del mundo. Sobre la base de este simple plan se construye luego también aquí un simbolismo cada vez más sutil y profundo, en el cual por así decirlo, todo el íntimo contenido de la fe se vuelca hacia el exterior y se objetiva en relaciones espaciales elementales.[26]

Si repasamos una vez más todos estos ejemplos, nos percataremos de que en ellos, que en cuanto a su contenido pertenecen a las más distintas culturas y a las más variadas fases de evolución del pensamiento mítico-religioso, se manifiestan la misma característica y la misma dirección básica de la conciencia mitológica del espacio. Esta conciencia puede compararse con un fino éter que se infiltrara en todos los modos de manifestación del espíritu mitológico, conectándolos entre sí. Cushing dice que gracias a la séptuple distribución del espacio de los zuñis, toda su imagen cósmica y toda su vida y actividad están completamente sistematizadas, de tal modo que, por ejemplo, cuando se instalan en un nuevo campamento, se determinan y fijan previamente las posiciones que dentro del mismo campo han de ocupar los distintos grupos y clanes; pues bien, un campamento *romano* ofrece una estructura y ordenación completamente análoga. Pues aquí el campamento también era instalado de acuerdo con el plan de la *ciudad* y a su vez la ciudad se apegaba en su edificación al plan universal del *mundo* y a sus distintas regiones espaciales. Polibio, por ejemplo, dice que cuando el ejército romano entraba al lugar que se había elegido como campamento, hacía exactamente lo mismo que si se tratara de ciudadanos que, al regresar a su ciudad, buscaran cada uno su propia casa.[27] En ambos casos, la localización de los diferentes grupos no es algo meramente superficial y casual, sino que está exigida y predeterminada por ciertas concepciones *sacramentales*. Y tales concepciones están ligadas por doquier a la idea general que se tiene del espacio y de sus determinados límites. El verdadero sentimiento originario mítico-religioso está ligado al hecho del "umbral" espacial. La adoración del umbral y el respeto a su santidad casi siempre se expresa en forma idéntica o similar en las prácticas secretas. Entre los romanos, Terminus aparece todavía como el verdadero dios, y en la fiesta de las terminalias el mojón de piedra era adorado coronándosele de laureles y rociándosele con la sangre de un animal sacrificado.[28] El concepto de propiedad, como concepto religioso-jurídico fundamental, parece haberse desarrollado del mismo modo en esferas de vida y de cultura completamente distintas, siempre a partir de la adoración del umbral del templo, que separa el espacio de la casa del dios respecto del mundo exterior profano. Así como la santidad del umbral originalmente protege la morada del dios, luego, en forma de lindero o demarcación territorial, pasa a resguardar también de cualquier

intrusión o ataque enemigos el país, los campos o la casa.[29] Frecuentemente, los términos que el *lenguaje* acuña para expresar la reverencia y adoración religiosas proceden originalmente de una idea básica senso-espacial: a saber, de la idea de retroceder frente a una determinada circunscripción espacial.[30] Y este simbolismo espacial se transfiere a la intuición y expresión de algunas relaciones de la vida que no guardan con el espacio ninguna relación, o bien sólo una relación muy indirecta. Siempre que el pensamiento mitológico y el sentimiento mítico-religioso ponen el acento valorativo en un determinado contenido, distinguiéndolo de otros contenidos y atribuyéndole una significación especial, esta distinción cualitativa suele representarse siempre en la imagen de la *separación* espacial. Todo contenido mitológicamente significativo, cualquier circunstancia de la vida que se hace resaltar de la esfera de lo indiferente y cotidiano, constituye una especie de esfera propia de la existencia, una zona del ser rodeada y cercada que está separada de lo que la rodea por firmes barreras; y apenas en esta separación alcanza su propia forma religiosa individual. Hay ciertos preceptos sacramentales perfectamente determinados que rigen la entrada a esta esfera y la salida de ella. El tránsito de un ámbito mítico-religioso a otros siempre está ligado a *ritos de transición* que se deben observar cuidadosamente. Estos ritos no sólo regulan el traslado de una ciudad a otra o de un país a otro, sino también la entrada a cada nueva fase de la vida, el paso de la infancia a la pubertad, del celibato al matrimonio, el paso a la maternidad, etc.[31] También aquí se cumple nuevamente aquella norma general que puede identificarse en el desarrollo de todas las formas de expresión espirituales. Si bien lo puramente interior debe objetivarse y transformarse en algo exterior, cualquier intuición de lo exterior, por otra parte, también permanece infiltrada e impregnada de determinaciones internas. Es por ello que, aun en los casos en que la consideración parece moverse enteramente en la esfera de lo "exterior", pueden percibirse siempre las pulsaciones de la vida interior. Las barreras que el hombre se coloca a sí mismo en el sentimiento fundamental de lo sagrado se convierten en el punto de partida para la delimitación en el espacio, la cual se va extendiendo luego a la totalidad del cosmos físico a través de una organización y distribución progresivas.

3

Por importante que resulte la forma fundamental del espacio para la estructuración del mundo mítico de los objetos, parece que mientras permanezcamos en ella no habremos penetrado todavía en el *auténtico* ser, en el verdadero "interior" de este mundo. Ya el término lingüístico que empleamos para designar este mundo nos puede orientar en ese sentido, pues el significado básico del "mito" en cuanto tal no entraña una perspectiva espacial sino una puramente *temporal;* designa un determinado "aspecto" temporal de la totalidad del mundo. El genuino mito no empieza ahí donde la intuición del universo y de cada una de sus partes y fuerzas toma la forma de imágenes determinadas, de figuras de

demonios y dioses, sino ahí donde se atribuye a estas figuras un nacimiento, un devenir y una vida en el tiempo. Sólo cuando el hombre no se conforma con la mera contemplación de lo divino sino cuando lo divino desenvuelve en el tiempo su existencia y su naturaleza, cuando de la figura de los dioses se pasa a la *historia* y a la *narración* de los dioses, entonces podemos hablar de “mitos” en el estricto y específico significado de la palabra. Y si descomponemos en sus elementos el concepto de “historia de los dioses”, el acento no está colocado en el primer componente, sino en el segundo. El primado de la intuición temporal se demuestra por el hecho de que constituye justamente una de las condiciones para el completo desarrollo del concepto de lo divino. El dios se constituye sólo por su historia, haciéndosele resaltar de entre las fuerzas impersonales de la naturaleza y contrastándosele con ellas como un ser independiente. Sólo cuando el mundo de lo mítico empieza a fluir, manifestándose no como un mundo del mero ser sino del acaecer, resulta posible distinguir en él ciertas configuraciones dotadas de un sello independiente e individual. El carácter peculiar del acaecer, de la acción y la pasión, crea aquí la base para la delimitación y determinación. El primer paso que se presupone aquí consiste en que se haya desarrollado la distinción universal en que se basa toda conciencia mítico-religiosa: la antítesis de un mundo de lo “sagrado” y un mundo de lo “profano”. Pero dentro de esta universalidad, que ya encuentra su expresión en separaciones y delimitaciones puramente espaciales, sólo puede llegarse a una verdadera particularización, a una auténtica distribución del mundo mitológico, cuando la dimensión de profundidad de este mundo, por así decirlo, se hace patente con la forma del tiempo. El verdadero carácter del ser mitológico se revela sólo cuando éste aparece como ser del *origen*. Todo lo sagrado del ser mitológico se remonta en última instancia a lo sagrado del origen. Eso sagrado no reside inmediatamente en el contenido de lo dado, sino en su procedencia; no reside en su cualidad y constitución, sino en su *advenimiento*. Sólo cuando un determinado contenido es colocado en una distancia cronológica, retrotrayéndolo hasta las profundidades del pasado, queda no solamente *establecido* como sagrado, como mítica y religiosamente significativo, sino también *justificado* como tal. El tiempo es la primera forma originaria de esta justificación espiritual. No sólo la existencia específicamente humana, no sólo los usos, costumbres, normas sociales y vínculos son susceptibles de experimentar esta santificación al derivárselos de dogmas pertenecientes al remoto pasado mitológico, sino inclusive la existencia misma, la “naturaleza” de las cosas, sólo puede comprenderse verdaderamente desde este punto de vista del sentimiento y pensamiento mitológicos. Cualquier rasgo característico de la imagen de la naturaleza, cualquier característica de una cosa o especie se tiene por “explicada” cuando se le conecta con algún suceso irrepetible del pasado, descubriéndose así su *génesis* mitológica. Los cuentos míticos de todos los tiempos y pueblos son ricos en ejemplos concretos de este tipo de explicaciones.[32] Aquí se ha llegado a un nivel en que el pensamiento no se conforma ya con lo meramente *dado,* con la simple existencia y presencia de cosas, usos o preceptos; no queda satisfecho hasta que no consiga dar de algún modo a este presente la forma del pasado. El pasado mismo ya no tiene otro “por qué”; él *es* el porqué de las cosas. Esto es justamente lo que distingue al punto de vista

cronológico del mito, del punto de vista cronológico de la historia; para el primero existe un pasado *absoluto* que en cuanto tal ya no es susceptible ni necesita de ulterior explicación. La historia reduce el ser a la serie continua del devenir, dentro del cual no hay ningún punto privilegiado sino que cada punto se dirige hacia otro anterior, de tal manera que el regreso al pasado se convierte en un *regressus in infinitum;* el mito, por el contrario, lleva a cabo la división entre ser y devenir, presente y pasado, pero una vez que ha llegado a éste se detiene en él como si se tratase de algo permanente e incuestionable. Para el mito el tiempo no adopta la forma de una mera relación en la que los momentos del presente, pasado y futuro cambien constantemente de lugar y se sustituyan, sino que para él hay una barrera fija que separa el presente empírico del origen mitológico y confiere a ambos un "carácter" propio inalienable. En este sentido es comprensible que —a pesar de la significación fundamental y verdaderamente constitutiva que tiene para la conciencia mitológica la intuición *universal* del tiempo— en ocasiones se le haya llamado conciencia "intemporal". Pues en comparación con el tiempo cósmico-objetivo e histórico-objetivo, es un hecho que aquí existe una tal intemporalidad. En relación con la distinción de los estadios relativos del tiempo, la conciencia mitológica en sus fases primitivas permanece sumida todavía en la misma indiferenciación que caracteriza a determinadas fases de la conciencia lingüística.[33] "En ella —para hablar con Schelling— prevalece todavía el 'tiempo absolutamente prehistórico', el tiempo por naturaleza indivisible, absolutamente idéntico, el cual, por consiguiente, sea cual fuere la duración que se le atribuya, hay que considerarlo como *momento,* es decir, como un tiempo en que el final es como el comienzo y el comienzo como el final, una especie de eternidad, puesto que él mismo no es una serie de tiempos sino sólo un tiempo que en sí mismo no es un verdadero tiempo, esto es, una sucesión de tiempos, sino que sólo se convierte en tiempo (esto es, pasado) en relación con el tiempo que le sigue".[34]

Si ahora tratamos de rastrear cómo este "tiempo inmemorial" mitológico se transforma gradualmente en el "auténtico" tiempo, en la conciencia de la *sucesión,* vemos que se confirma esa relación fundamental a la que nos llevó ya nuestro estudio del *lenguaje.* También aquí la expresión de cada una de las relaciones temporales se desarrolla mediante la expresión de las relaciones espaciales. En un principio no existe una clara separación entre ambas. Toda orientación en el tiempo supone la orientación en el espacio, y sólo en la medida en que esta última se logre, procurándose determinados medios de expresión espirituales, se distinguen entre sí para el sentimiento inmediato y para la conciencia pensante cada una de las determinaciones del tiempo. La intuición primaria del espacio y la articulación primaria del tiempo se fundan en una y la misma intuición básica concreta, a saber, la alternancia de luz y oscuridad, de día y noche. Asimismo, el mismo esquema de orientación, esto es, la misma distinción de las zonas y direcciones del cielo, que en un principio es puramente emotiva, rige tanto la división del espacio como la del tiempo en determinados periodos. Las relaciones espaciales más simples, como izquierda y derecha, adelante y atrás, se diferencian, según hemos visto, trazando una línea de este a oeste siguiendo el curso del Sol, la cual es cortada

perpendicularmente por una segunda línea de norte a sur; pues bien, toda concepción de intervalos de tiempo se remonta a esa misma división e intersección. Entre los pueblos que han dado a este sistema mayor claridad y perfección espiritual esta relación suele resonar todavía en la expresión lingüística más general que hayan acuñado para designar el tiempo. La palabra latina *tempus,* a la cual corresponde la griega τέμενος y τέμπος (conservado en plural: τέμπεα), procede de la idea y de la designación del "templum". "Las palabras primitivas τέμενος *(tempus)* y *templum* no significan otra cosa que corte, intersección; en la terminología posterior de los carpinteros, dos travesaños o vigas que se intersecan constituyen todavía un *templum;* de ahí se fue desarrollando por un proceso natural la significación de espacio dividido así; *tempus,* la zona del cielo (por ejemplo, oriente), pasó a significar la hora del día (por ejemplo, la mañana) y, por fin, tiempo en general."[35] La división del tiempo en fases es paralela a la división del espacio en direcciones y zonas; ambos representan sólo dos momentos distintos en el proceso de alumbramiento gradual del *espíritu,* el cual parte de la intuición del fenómeno físico originario de la luz.

Y, en virtud de esta conexión, aquí al tiempo en su conjunto y a cada intervalo de tiempo en particular les corresponde también un "carácter" mítico-religioso propio, un acento especial de "santidad". Como hemos visto, para el sentimiento mitológico el lugar y la dirección en el espacio no son la expresión de una mera *relación,* sino *seres* independientes, dioses o demonios; pues bien, lo mismo ocurre con el tiempo y cada una de sus subdivisiones. Inclusive religiones cultas altamente desarrolladas han conservado esta concepción básica y esta creencia. En la religión persa, a partir de la adoración de la luz se desarrolló el culto del tiempo y de los intervalos de tiempo, de los siglos y años, de las cuatro estaciones del año, de los 12 meses y de cada uno de los días y horas. Este culto llegó a tener especialmente una gran significación en el desarrollo de la religión de Mithra.[36] En general, la intuición mitológica del tiempo, como la del espacio, es enteramente cualitativa y concreta, no cualitativa y abstracta. Para el mito no hay tiempo ni duración uniforme, iteración o sucesión regular "en sí"; sólo hay configuraciones materiales que a su vez revelan determinadas "formas temporales", un ir y venir, un ser y devenir rítmicos.[37] Así pues, la totalidad del tiempo queda dividida por ciertas barreras semejantes a barras musicales; pero estos intervalos resultantes, en un principio, son percibidos directamente y no medidos o contados. Toda *actividad* religiosa del hombre presenta en especial una ordenación rítmica semejante. En el ritual se tiene todo el cuidado de celebrar determinados actos sacramentales en determinadas épocas y periodos, fuera de los cuales perderían aquéllos todo poder sacramental. Toda actividad religiosa está organizada en épocas perfectamente determinadas; por ejemplo, en periodos de siete o nueve días, semanas y meses. Los "días sagrados", los días de fiesta, interrumpen el curso uniforme de los acontecimientos e introducen en él determinadas líneas divisorias. En específico, las fases de la Luna determinan una serie de esas "fechas críticas". César relata que Ariovisto pospuso las hostilidades hasta la Luna nueva; los lacedemonios aguardaron hasta la Luna llena antes de lanzarse al campo. De modo enteramente análogo a lo que ocurre en el espacio, todo ello se funda en la intuición de

que las líneas divisorias y demarcatorias temporales no son meras señales convencionales del pensamiento, sino que cada uno de los intervalos de tiempo posee en sí mismo una forma y carácter cualitativos, una ciencia y una actividad propias. Dichos intervalos no constituyen una simple y uniforme sucesión puramente extensiva, sino que a cada uno de ellos corresponde el contenido intensivo que los hace semejantes o desemejantes, coincidentes o antitéticos, amigables u hostiles entre sí.[38]

De hecho, mucho antes de que se constituyan en la conciencia del hombre los primeros conceptos firmes sobre las distinciones *objetivas* básicas de número, tiempo y espacio, parece que esta conciencia posee una inherente y finísima sensibilidad para captar esa periodicidad y esa rítmica que predominan en la vida del hombre. Ya en los estadios ínfimos de cultura, entre los pueblos primitivos que apenas han empezado a contar y entre los cuales, por tanto, todavía no puede hablarse de ninguna concepción cuantitativa-exacta de las relaciones temporales, encontramos que esa sensibilidad subjetiva del dinamismo vivo del acaecer temporal frecuentemente está desarrollada con una agudeza y una sutileza sorprendentes. Esos pueblos tienen lo que podríamos llamar un "sentimiento de fases" que está ligado a todos los sucesos de la vida, especialmente a todas las grandes épocas de la vida, a todas las transformaciones y transiciones de la misma. Ya en los más bajos niveles, a estas transiciones, a estos importantísimos cambios en la vida de la especie y de los individuos suele dárseles en el culto una relevancia por encima del curso normal de los acontecimientos. Una multitud de ritos cuidadosamente observados protege su comienzo y su fin. En cierta medida, el flujo siempre idéntico de la existencia, el mero "curso" del tiempo es dividido religiosamente a través de estos ritos; a través de estos ritos cada fase de la vida en especial recibe un sello religioso particular y, a través de éste, un sentido específico propio. Nacimiento y muerte, fecundación y maternidad, el ingreso a la edad viril y el matrimonio —todos ellos están caracterizados por ritos especiales de transición e iniciación.[39] La diferenciación religiosa de cada uno de los periodos de la vida afectados por estos ritos es con frecuencia tan tajante que destruye precisamente la continuidad de la vida. Existe la idea difundida con amplitud, y que siempre aparece en diferentes formas, de que el hombre, al pasar de una etapa de la vida a otra, en cada una de ellas aparece como otro *yo;* de que, al entrar a la pubertad, por ejemplo, el niño muere para renacer como mancebo u hombre. En general, entre dos épocas importantes de la vida siempre hay una "fase crítica" de mayor o menor duración que suele estar caracterizada exteriormente por una multitud de prescripciones positivas y de prohibiciones y tabúes negativos.[40] De esto se infiere que para la cosmovisión y para el sentimiento mitológico hay una especie de tiempo *biológico,* un ir y venir de la vida rítmicamente distribuido que precede a la intuición de un tiempo propiamente *cósmico*. Inclusive el tiempo cósmico al principio es captado por el mito en esta peculiar configuración y modificación biológicas. Pues para el mito hasta la regularidad del acaecer natural y la periodicidad en la órbita de los astros y en el cambio de las estaciones aparecen por entero como sucesos de la vida. El paso del día a la noche, el florecimiento y marchitamiento del mundo de las plantas, la sucesión cíclica de las estaciones: todo esto llega a ser captado por la conciencia mitológica,

proyectando todos estos fenómenos sobre la existencia del hombre y viéndolos en ella como en un espejo. En esta interreferencia nace un sentimiento mitológico del tiempo que tiende el puente entre la forma subjetiva de la vida y la intuición objetiva de la naturaleza. Ya en el nivel de la cosmovisión mágica ambas formas aparecen íntimamente entrelazadas y mutuamente dependientes. Esta dependencia explica la determinabilidad mágica del acaecer objetivo. La marcha del Sol y el curso de las estaciones no están regulados aquí por una ley inmutable sino sometidos a influjos demoniacos y son susceptibles de influencias mágicas. Las múltiples formas de "magia por analogía" sirven para influir en las fuerzas que operan aquí, para apoyarlas o contenerlas. Las prácticas populares que todavía hoy día están relacionadas con los cambios al comienzo y al final del año, especialmente con los solsticios de invierno y verano, permiten todavía reconocer esa misma concepción sólo que bajo un transparente velo. Los juegos y ritos imitativos conectados con las distintas festividades —las fiestas de mayo, las costumbres de coronación, los juegos artificiales de mayo, navidad, pascua y el solsticio de verano— se fundan siempre en la concepción de que el poder vivificante del Sol y de las fuerzas vegetativas de la naturaleza deben ser incrementadas por la actividad del hombre y preservados en contra de potencias hostiles. Lo ampliamente difundidas que están estas prácticas (Wilhelm Mannhardt ha recopilado un abundante material acerca del mundo griego y romano, eslavo y germánico, al cual Hillebrandt ha agregado las prácticas en las festividades del solsticio en la antigua India)[41] demuestra que aquí estamos frente a concepciones que se derivan de una forma fundamental de la conciencia mitológica. El "sentimiento de fases" mitológico primario no puede captar el tiempo de otro modo que en la imagen de la vida y, consiguientemente, todo eso que se mueve en el tiempo y que nace y perece en él siguiendo un determinado ritmo tiene que transformarse y reducirse también a la forma de la vida.

El mito desconoce, pues, esa especie de "objetividad" que se expresa en el *concepto* físico-matemático, ese "tiempo absoluto" de Newton que "fluye en sí y por sí sin referencia a ningún objeto exterior". Desconoce tanto este tiempo físico-matemático como un tiempo "histórico" en sentido estricto. Pues también la conciencia histórica del tiempo contiene algunos factores "objetivos" perfectamente determinados. Se basa en una "cronología" rígida, en una rigurosa diferenciación del antes y después, así como en la observancia de un orden rígidamente determinado y unívoco en la sucesión de cada uno de los momentos del tiempo. Al mito le es ajena esa división de las etapas del tiempo y la incorporación de las mismas en un solo sistema rigurosamente articulado en el cual a cada evento le corresponde *una* sola posición. A la forma mitológica de pensamiento le es esencial, siempre que establece una *relación,* fusionar y transmutar entre sí los términos de esa relación; pues bien, esta regla de la "concrescencia", de la fusión de los términos de la relación,[42] prevalece también en la conciencia mitológica del tiempo. La división del tiempo en etapas claramente diferenciadas, pasado, presente y futuro, aquí no se conserva intacta sino que la conciencia cede a la inclusión y tentación de borrar las diferencias hasta el punto de trocarlas en pura identidad. La *magia* en especial se caracteriza por trasladar también del espacio al tiempo su principio general de *pars pro*

toto. Así como en sentido físico-espacial cada parte no sólo representa al todo, sino que, mágicamente considerado, *es* el todo, la relación mágica causal alcanza también a todas las diferencias y demarcaciones temporales. El "ahora" mágico en manera alguna es un *mero* ahora; no es un simple y aislado momento presente, sino que, para emplear la expresión de Leibniz, está *chargé du passé et gros de l'avenir,* entraña el pasado y está preñado del futuro. En este sentido la adivinación, que representa justamente esa peculiar "interpenetración" cualitativa de todos los momentos temporales, constituye un elemento integrante de la conciencia mitológica.

Sin embargo, esta conciencia se eleva a un nuevo nivel en cuanto deja de contentarse, como la magia, con producir *un solo* efecto, dirigiéndose entonces, por el contrario, a *la totalidad* del ser y del acaecer para colmarse a sí misma con la intuición de esa totalidad. Ahora la conciencia se va liberando progresivamente de la sujeción inmediata a la impresión y a la emoción momentánea sensibles. En lugar de vivir en algún momento aislado del presente o en una mera sucesión de esos momentos presentes, en el simple curso de las fases individuales del acaecer, ahora se entrega cada vez más a la contemplación del cielo eterno del acaecer. Este cielo todavía no es pensado sino más bien directamente sentido; pero ya en este sentimiento nace para la conciencia la certidumbre de algo general, de *un orden universal del mundo*. Ahora, contrariamente a lo que ocurre en la animización mitológica de la naturaleza, ya no se dota con determinados contenidos anímicos, con facultades individuales personales, a una *cosa* individual, a un ser físico particular, sino que ahora se percibe una medida que se repite por doquier en la totalidad del acaecer cósmico. Cuanto más intensa llegue a ser esta sensación, tanto más suscita el *pensamiento* mitológico y lo coloca ante un nuevo problema. Pues ahora la consideración ya no versa sobre el mero contenido del acaecer sino sobre su pura forma. También aquí el motivo temporal opera como intermediario, pues aunque el mito no puede aprehender el tiempo sino concretamente en un determinado evento físico, particularmente en el curso de los astros, entraña un factor que, por otra parte, pertenece ya a otra "dimensión" puramente ideal. Otra cuestión distinta es si cada una de las fuerzas de la naturaleza en particular son convertidas en objeto de interpretación mitológica y de adoración religiosa, o si, por así decirlo, sólo aparecen como portadoras de un orden temporal universal. En el primer caso nos encontramos todavía completamente en el ámbito de la visión sustancialista; el Sol, la Luna y las estrellas son seres divinos animados, pero son también *cosas* individuales dotadas de fuerzas individuales perfectamente determinadas. En este aspecto, entre estos seres divinos y las fuerzas demoniacas subordinadas que dominan la naturaleza existe una diferencia de grado, mas no de esencia. Pero otra concepción, un nuevo sentido de lo divino va madurando cuando el sentido mítico-religioso deja de orientarse simplemente hacia la existencia inmediata de los objetos individuales de la naturaleza y a la operancia directa de las distintas fuerzas de la naturaleza, y ambos adquieren una característica expresiva, además de su significación existencial directa, cuando ese sentimiento se convierte en un medio a través del cual se llega a la idea de un *orden legal* que rige y prevalece en el universo. Ahora la conciencia ya no atiende a un fenómeno cualquiera de

la naturaleza —aunque fuera el más poderoso y dominante—, sino que cualquier fenómeno de la naturaleza sólo sirve como signo de algo más que todo lo abarca y que se manifiesta en y por él. Ahí donde el Sol y la Luna no son considerados meramente en cuanto a su ser físico e influjos físicos, ahí donde no solamente son adorados en virtud de su fulgor o en calidad de productores de luz y calor, humedad y lluvia, sino considerados como las *medidas* permanentes *del tiempo* en donde se lee el curso y la regla que sigue todo el acaecer, ahí nos encontramos en el umbral de una perspectiva espiritual más profunda y que obedece a un principio distinto. Desde la sensación de ritmo y periodicidad perceptibles ya en toda vida y existencia inmediatas, el pensamiento se eleva a la idea de *orden temporal* como *orden del destino* universal, abarcando todo ser y devenir. Apenas considerado como destino, el tiempo mitológico deviene una verdadera potencia cósmica, una fuerza que no sólo sujeta a los hombres sino también a los demonios y dioses, pues sólo en ella y por virtud de sus inviolables medidas y normas es posible la vida y actividad de los hombres y hasta de los dioses.

En niveles inferiores la idea de esta sujeción puede estar revestida aún con el ropaje de imágenes y expresiones sensibles completamente ingenuas. Los maoríes de Nueva Zelanda tienen una narración mitológica que cuenta cómo Mavi, su ancestro tribal y héroe cultural, en una ocasión atrapó al Sol, que hasta entonces recorría el cielo sin ninguna regla fija, y lo obligó a seguir un curso regular.[43] Pero a medida que se va desarrollando por etapas la conciencia y se va haciendo más tajante la separación de la cosmovisión propiamente religiosa respecto de la mágica, esta relación básica va alcanzando también una expresión *espiritual* cada vez más pura. En Babilonia y Asiria, patria y fuente donde se originaron todas las religiones "astrales", puede observarse con especial claridad este viraje de lo individual sensible hacia lo universal, de la deificación de fuerzas individuales de la naturaleza hacia la mitología universal del tiempo. También los comienzos de la religión asirio-babilónica remiten a la esfera de un animismo primitivo. También aquí el estrato básico está constituido por la creencia en demonios, la creencia en fuerzas amigas y hostiles que intervienen caprichosa y arbitrariamente en el acaecer. Demonios del cielo y de las tormentas, de la pradera y del campo, del monte y de las fuentes, figuran aquí junto a seres híbridos que todavía conservan rasgos de la adoración de animales y de concepciones totémicas más antiguas. Pero a medida que el pensamiento babilónico se concentra cada vez más en la observación de las estrellas, la forma global de este pensamiento varía. La mitología demoniaca primitiva no es desechada sino sólo queda relegada a un estrato inferior de la fe popular. Por el contrario, la religión de los sabios, de los sacerdotes, es la religión de las "épocas sagradas" y de los "números sagrados". El auténtico fenómeno fundamental de lo divino está representado ahora en la certidumbre del acaecer astronómico, en las reglas cronológicas que rigen el curso del Sol, de la Luna y de los planetas. No es el astro individual en su corporeidad inmediata quien es concebido y adorado como deidad, sino que en él se aprehende una revelación parcial del poder divino universal que opera según normas inalterables en el todo y en lo individual, en el ámbito más amplio y en el más reducido del acaecer. Desde el cielo, que es donde con más claridad se nos manifiesta, esta organización divina puede

seguirse en un escalonamiento continuo hasta llegar al orden inferior de la existencia terrenal específicamente humana, política y social, como una y la misma forma fundamental que se realiza en los más variados ámbitos de la existencia.[44] De este modo, en el movimiento de los astros como imagen visible del tiempo se expresa una nueva unidad de *sentido* que para el pensamiento mítico religioso empieza a extenderse ahora sobre la totalidad del ser y del acaecer. El mito babilónico de la creación representa la génesis del orden del mundo a partir de la causa primitiva informe, en la lucha que Marduk, dios del Sol, libra contra el monstruo Tiamat. Después de su victoria, Marduk fijó en los astros la morada de los grandes dioses y determinó su curso; introdujo los signos del zodiaco, el año y los 12 meses; estableció rígidas barreras para que ninguno de los dioses se desviara o extraviase. De este modo, todo movimiento y, con él, toda vida se desarrollan al penetrar en la mera existencia informe la figura luminosa del tiempo diferenciado y dividido en fases. Y puesto que ambos factores están entrelazados en el sentimiento y en el pensamiento mitológicos, esa regularidad de los fenómenos exteriores está ligada estrechamente a la de los fenómenos interiores, a la idea de una regla y norma inquebrantable que rige la actividad del hombre. “La palabra de Marduk es inalterable, su orden no será variada, lo que brota de su boca ningún dios lo cambia.” De este modo Marduk deviene el protector y guardián supremo del derecho, “quien ve lo más íntimo, no deja escapar al malhechor, doblega al intemperante y hace que prevalezca el derecho”.[45]

En casi todas las grandes religiones cultas se encuentra la misma relación entre el *orden temporal* universal que rige en todo el acaecer y el *orden jurídico* eterno al que está sometido este acaecer, la misma vinculación entre el cosmos astronómico y el cosmos ético. En el panteón egipcio, Thoth, dios de la Luna, es simultáneamente quien mide y divide el tiempo y también el señor de toda medida de la justicia. La vara sagrada empleada en los planos del templo y en la medición de la tierra está consagrada a él. Él es el escriba de los dioses y el juez del cielo, quien ha dado a los hombres el lenguaje y la escritura, y quien, mediante el arte de contar y calcular, hace saber a los dioses y a los hombres lo que les incumbe. El nombre que designa la medida *(maāt)* exacta e inmutable se convierte también aquí en el nombre para designar el orden eterno e inalterable que priva tanto en la naturaleza como en lo moral. Precisamente, se ha calificado a este concepto de *medida* en su doble significación como fundamento de todo el sistema religioso egipcio.[46] En no menor escala, la religión *china* tiene también su raíz en ese rasgo fundamental del pensamiento y del sentimiento que De Groot ha designado como “universismo”, a saber, la comunicación de que todas las normas de la actividad humana están fundadas en la ley originaria del mundo del cielo y pueden extraerse de ella. Sólo quien conoce el curso del cielo, quien comprende el curso del tiempo y con arreglo a él dispone su actividad, quien sabe ajustarla a fechas fijas, a ciertos meses y días, sólo él puede llevar a buen término su humana existencia. “Lo que el cielo determina, es la naturaleza del hombre; seguir la naturaleza humana es el Tao del hombre. El cultivo de este Tao se llama enseñanza.” Así pues, también aquí la obligación ética a que está sujeta la actividad humana se convierte directamente en una dependencia cronológica respecto

del calendario, siendo adorados entonces como divinos cada uno de los intervalos del tiempo: el gran Año, el año, las estaciones y los meses. El deber, la virtud del hombre, no consiste en otra cosa distinta ni más elevada que en conocer y mantenerse en el "camino" que el macrocosmos hace recorrer al microcosmos.[47]

También en la esfera de las concepciones religiosas de los pueblos indogermánicos puede rastrearse la misma característica transición: todavía aquí la particularización e individualización de lo divino, la cual priva en la religión natural politeísta, va siendo poco a poco sustituida por la idea de un orden universal de la naturaleza que al mismo tiempo aparece como orden ético-espiritual. Y nuevamente es la intuición del *tiempo* la que aparece entre estas dos significaciones básicas del orden y produce su fusión. Este proceso evolutivo religioso está representado en los Vedas por el concepto de Rita y en el Avesta por el concepto material y etimológico coincidente de *Asha*. Ambos son expresiones del "curso" regular, del orden prescrito del acaecer, el cual puede ser concebido lo mismo desde el punto de vista del ser que desde el punto de vista del deber ser, siendo al mismo tiempo orden real y orden justo. "Los ríos corren de acuerdo con el Rita —dice el canto del Rigveda—, de acuerdo con él nace la aurora: el Rita recorre exactamente la senda del orden; conocedora, no equivoca las direcciones del cielo." [48] Y el mismo orden prevalece en el transcurso del año. La rueda de 12 rayos del Rita recorre el cielo sin envejecer nunca: el año. En un conocido canto del Atharvaveda es el tiempo mismo, el Kala, quien corre como corcel con muchas bridas: "sus ruedas son todos los seres. Con siete ruedas viaja Kala, siete cubos tiene, la inmortalidad es su eje. Hace aparecer todas las cosas, viaja como un primer dios. El tiempo viene al encuentro de todos los seres, el tiempo tiene su trono en lo más elevado del cielo. Él creó todas las cosas, él se adelantó a todas las cosas y, siendo su padre, el Kala devino también su hijo, y por ello no existe ningún otro poder superior a él".[49] En esta intuición del tiempo podemos discernir una lucha entre dos motivos religiosos básicos: el del destino y el de la creación. Existe una peculiar antítesis dialéctica entre el destino, que es una fuerza esencialmente supratemporal aunque aparezca temporalmente, y la creación, que siempre debe ser concebida como un solo acto en el tiempo. En la literatura védica más reciente, la idea de Prajapati está concebida como la idea del creador del mundo, del creador de los dioses y de los hombres; pero su relación con el tiempo es ambigua y discrepante: por un lado, Prajapati, del cual se originaron todas las cosas, está identificado con el año y con el tiempo en general: él *es* el año, pues lo creó como imagen fiel de sí mismo.[50] Pero hay otros pasajes, como en el ya citado canto del Atharvaveda, en los que la relación se invierte. El tiempo no es creado por Prajapati, sino que fue el tiempo mismo quien creó a Prajapati. Él es el primero de los dioses, quien hizo surgir a los demás seres y sobrevivirá a todos ellos. Aquí podemos percatarnos de cómo el tiempo, como potencia divina, en cierto sentido empieza a devenir supradivino cuando empieza a volverse suprapersonal. Ocurre lo que en el *Prometeo* de Goethe: una vez que entran en escena el tiempo todopoderoso y el destino eterno, resultan destronados por ellos los dioses del politeísmo y aun el supremo dios creador. Estos dioses pueden permanecer, pero sin ser adorados

ya por sí mismos, sino como guardianes y administradores del orden universal del destino, al cual ellos mismos están sometidos y subordinados. Los dioses ya no son los legisladores absolutos del mundo físico y moral, sino que sus actos e influjos están sometidos ahora a una ley superior. De este modo, el Zeus homérico se encuentra bajo el poder impersonal de la Moira; de parecida manera, también en la mitología germánica la fuerza de destino del devenir (Wurd) aparece también como el tejido de las Nornas, las mujeres que tejen el destino, y como *ley original (urlagu,* antiguo alto alemán: *urlag,* antiguo sajón *orlag).* También aquí esa fuerza del destino es la fuerza que mide, como en el mito nórdico de la creación, donde el fresno del mundo, Yggdrasil, representa el árbol con la medida correcta, como árbol que proporciona la medida.[51] En el Avesta, donde el motivo puro de la creación está más agudamente delineado, Ahura Mazda, el monarca supremo, es adorado como creador y señor de todas las cosas, pero también es concebido como ejecutor de un orden suprapersonal, el Asha, que es al mismo tiempo orden natural y moral. Aunque haya sido creado por Ahura Mazda, el Asha aparece como un poder original independiente que asiste al dios de la luz en su lucha contra las potencias de las tinieblas y la mentira, decidiendo junto con él esta lucha. En su lucha contra Ahrimán, el dios del bien creó a los seis arcángeles, los Amesha Spenta, encabezados por la "buena voluntad" (Vohu Manah) y la "óptima probidad", Asha Vahishta. La creación y designación de estas potencias espirituales —que Plutarco traduce al griego como εὔνοια y ἀλήθεια— nos sitúa ya dentro de un círculo de ideas religiosas que excede de los límites del mero *mundo de imágenes* de lo mítico y que está ya imbuido por motivos auténticamente dialécticos y especulativos. Y nuevamente la repercusión de estos motivos se manifiesta con la misma claridad en la formulación y determinación del concepto de tiempo. Aquí la tensión entre la idea de eternidad y la idea de creación se agudiza al máximo, de tal modo que parece ir transformando desde dentro todo el sistema religioso e imprimiéndole un carácter distinto. El Avesta distingue ya *dos* formas básicas del tiempo: el tiempo, ilimitado o eternidad, y el "tiempo del periodo largo", el cual Ahura Mazda destinó como periodo para la historia del mundo, como época de su lucha contra el espíritu de las tinieblas. Esta época del tiempo largo, "sujeto a su propia ley", se divide a su vez en cuatro periodos principales. Con la creación empieza el primer periodo de tres milenios: el "tiempo remoto", en el que, aunque el mundo ya estaba iluminado, todavía no era perceptible, existiendo apenas espiritualmente; luego sigue el "tiempo primario", en el que el mundo es transformado en una configuración perceptible sobre la base de sus formas ya existentes; entonces viene una "era de lucha", en la cual Ahrimán y sus compañeros irrumpen en la creación pura de Ormazd y comienza la historia de la humanidad sobre la tierra; finalmente, en la "era final" el poder del espíritu malévolo es destruido, y el "tiempo del periodo largo" vuelve a disolverse en el tiempo infinito, la era del mundo vuelve a disolverse en la eternidad. En el sistema del zruvanismo, cuyos testimonios literarios son relativamente posteriores, pero que sólo parece haber vuelto a adoptar ciertos motivos originales de las creencias iranias desplazadas temporalmente por la reforma de Zaratustra, se coloca expresamente al tiempo infinito (Zruvan akarano) como principio último y supremo, como la fuente

original de donde brotaron todas las cosas y las dos potencias antitéticas del bien y del mal. El tiempo infinito se divide en dos y engendra la fuerza del bien y la del mal, quienes, como sus hijos gemelos, pertenecen el uno al otro pero deben combatirse permanentemente entre sí. Así pues, también en este sistema, en el cual "tiempo" y "destino" son equiparados —los testimonios griegos traducen el concepto de Zruvan como τύχη—, aparece el peculiar doble carácter de una conceptuación que en algunos lugares se eleva hasta las más complicadas y sutiles abstracciones, pero que, por otra parte, todavía está teñida con el color del sentimiento temporal específicamente mitológico. Aquí el tiempo, como tiempo cósmico y del destino, no es nunca lo mismo que para el conocimiento teorético, especialmente para el conocimiento matemático: la forma puramente ideal de ordenación, el sistema de relaciones y coordenadas, sino que es el poder básico del devenir mismo, provisto de fuerzas divinas y demoniacas, creadoras y destructoras.[52] Es cierto que su orden es concebido en su universalidad e inviolabilidad, pero, por otra parte, este mismo orden aparece como *decretado;* la ley del tiempo a la cual está sometido todo acaecer aparece como *legislada* por un poder semipersonal y semiimpersonal. El mito no puede ir más allá de esta última barrera en virtud de la limitación de su forma y de sus medios de expresión espirituales; sin embargo, dentro de esta forma es posible una amplia diferenciación del concepto de tiempo y del sentimiento de tiempo, en la medida en que la intuición mítico-religiosa puede acentuar de distinto modo los momentos individuales del tiempo, asignarles valores del todo distintos e imprimirle a la totalidad del tiempo una "configuración" distinta.

4

Una característica del camino que sigue el conocimiento teorético, la matemática y la física matemática es que en él la idea de la *homogeneidad* del tiempo se va definiendo y delineando cada vez más vigorosamente. Sólo gracias a esta idea puede llegar a alcanzarse la meta de la consideración fisico-matemática, que es la progresiva *cuantificación* del tiempo. El tiempo no sólo está relacionado en todas sus determinaciones individuales con el concepto de número puro, sino que en última instancia parece disolverse completamente en él. En la moderna evolución del pensamiento físico-matemático, en el desarrollo de la teoría general de la relatividad, esto se manifiesta por el hecho de que aquí el tiempo se ha desprendido de toda su particularidad específica. Cada punto del universo se define por sus coordenadas espacio-temporales x_1, x_2, x_3, x_4, pero éstas significan simples valores numéricos que no se distinguen entre sí en virtud de ningún carácter particular y que, por tanto, son intercambiables. Pero para la cosmovisión mítico-religiosa el tiempo nunca deviene una cantidad uniforme semejante a lo anterior; por el contrario, para ella, por universal que llegue a ser su concepto, el tiempo sigue estando dado como una "cualidad" peculiar. Y es justamente en esta cualificación del tiempo en la que consisten las diferencias características entre distintas épocas y culturas, así como entre las distintas direcciones

fundamentales de la evolución religiosa. Lo que se dijo del espacio mitológico vale también para el tiempo mitológico: su forma depende de la peculiar acentuación mítico-religiosa, del modo de distribución de los acentos de lo "sagrado" y lo "profano". Religiosamente considerado, el tiempo nunca es un simple y uniforme discurso del acaecer, sino que sólo a través de la delimitación y diferenciación de sus fases individuales recibe su sentido. En efecto, las distintas formas que asume la totalidad del tiempo dependen de los distintos modos en que la conciencia religiosa distribuya la luz y la sombra, dependen de la determinación temporal en que la misma se sitúe y se sumerja, dotándola de un determinado signo valorativo. Es cierto que presente, pasado y futuro son los elementos fundamentales de cualquier imagen del tiempo, pero la modalidad y la luminosidad de la imagen varían de acuerdo con la energía con que la conciencia se dirija a uno u otro momento. Pues para la concepción mítico-religiosa no se trata de una síntesis puramente lógica, de la síntesis del "ahora" con el "antes" y el "después" en la "unidad trascendental de la apercepción", sino que aquí todo depende de la dirección de la conciencia temporal que adquiera preponderancia y supremacía sobre las demás. La concreta conciencia mítico-religiosa del tiempo abriga siempre un cierto dinamismo del sentimiento, una intensidad variable con la que el yo se entrega al presente, al pasado o al futuro, colocándolos en y a través de este acto de entrega en una determinada relación de mutua afinidad o dependencia.

Sería una tarea sumamente atractiva rastrear a lo largo de toda la historia de la religión estas variaciones y transformaciones del sentimiento temporal, mostrando cómo este mismo aspecto cambiante del tiempo, los distintos modos de entender su constitución, duración y transcurso, constituye una de las más profundas diferencias en el carácter de cada una de las religiones. Aquí no hemos de rastrear esta diferencia en detalle; sólo la caracterizaremos en algunos ejemplos típicos. El surgimiento de la idea del monoteísmo puro constituye también una importante línea divisoria para el modo de plantear y entender el problema del tiempo en el pensamiento religioso. Pues en el monoteísmo la revelación original de lo divino ya no acaece en esa forma del tiempo que nos ofrece la naturaleza en el cambio y reiteración periódica de sus configuraciones. *Esta* forma del devenir no puede ofrecer imagen alguna para representar el ser imperecedero de Dios. De ahí que, especialmente en la conciencia religiosa de los *profetas,* se lleve a cabo un brusco apartamiento de la naturaleza y de las ordenaciones temporales del acaecer natural. Aunque los salmos alaban a Dios como el creador de la naturaleza, como aquel a quien pertenecen día y noche, aquel que hace que el Sol y los astros tengan un curso fijo, que hizo que la Luna dividiera el año, la concepción profética señala en su conjunto otro camino absolutamente distinto a pesar de que en ella aparezcan nuevamente todas esas grandiosas imágenes. La *voluntad* divina no creó en la naturaleza ningún símbolo de sí misma, de tal modo que ésta se torna indiferente para el *pathos* puramente ético-religioso de los profetas. La fe en Dios se vuelve superstición cuando se aferra a la naturaleza en esperanza o temor. "No aprendáis el camino de las gentes —predica Jeremías—, ni de las señales del cielo tengáis temor, aunque las gentes las teman" (Jeremías 10, 2). Y para la conciencia profetica, con la naturaleza, por así decirlo, desaparece también la totalidad

del tiempo cósmico, astronómico, y en su lugar surge una nueva concepción del tiempo relacionada puramente con la *historia* de la humanidad. Pero ésta también está concebida no como historia del pasado sino como historia religiosa del futuro. Se ha hecho notar, por ejemplo, cómo la leyenda de los patriarcas es completamente removida del centro del interés religioso por la nueva autoconciencia profética y por la nueva conciencia de Dios.[53] Toda auténtica conciencia temporal se reduce ahora absolutamente a conciencia del futuro. "No os acordéis de las cosas pasadas, ni traigáis a memoria las cosas antiguas", pedía expresamente Isaías.[54] "El tiempo —dice Hermann Cohen, quien de todos los pensadores modernos es el que más profundamente ha sentido y con la mayor pureza ha renovado esta idea básica y originaria de la religión profética— deviene futuro y solamente futuro. El pasado y el presente se sumergen en este tiempo del futuro. Este regreso al tiempo es la más pura idealización. Toda existencia desaparece ante este punto de vista de la idea. La existencia del hombre trasciende hasta ese ser del futuro… Lo que el intelectualismo griego no pudo producir, lo consiguió el monoteísmo profético. Para la conciencia griega, *historia* equivale a saber en general. En consecuencia, para los griegos la historia está y permanece orientada meramente al pasado. Por el contrario, el profeta es visionario, no sabio… Los profetas son los idealistas de la historia. Su videncia creó el concepto de historia como el ser del futuro."[55] Todo el presente, tanto del hombre como de las cosas, debe remodelarse, debe volver a engendrarse nuevamente a partir de esta idea del futuro. La naturaleza, tal como es y permanece, ya no puede ofrecer ningún apoyo a la conciencia profética. Así como se exige al hombre un nuevo corazón, también se necesitan un "nuevo cielo y una nueva tierra", como una especie de sustrato natural del nuevo espíritu, en el cual el tiempo y el acaecer son vistos como un todo. Con ello, la teogonía y la cosmogonía del mito y de las meras religiones naturales se ven superadas por el principio espiritual que tiene otra forma y procedencia. Incluso la propia idea de creación desaparece casi completamente, al menos entre los profetas anteriores al exilio.[56] Su Dios no se encuentra tanto al comienzo de las edades como al final de las mismas. Él no es tanto el origen de todo acaecer sino más bien su realización ético-religiosa.

La conciencia temporal de la *religión persa* se encuentra también bajo el signo de esta idea puramente religiosa del futuro. El dualismo, la antítesis entre las fuerzas del bien y del mal, constituye aquí el gran tema ético-religioso fundamental, pero este dualismo no es decisivo puesto que está limitado expresamente a una determinada época, al "tiempo del periodo largo". Al final de esta época el poder de Ahrimán es destruido y el espíritu del bien alcanza la victoria exclusiva. Así, pues, el sentimiento religioso tampoco aquí hunde sus raíces en la intuición de lo dado, sino que está orientado siempre a la consecución de una nueva realidad y de un nuevo tiempo. Pero, frente a la idea profética del "final de los tiempos", la voluntad futurista de la religión persa aparece como muy limitada y sujeta a lo terrenal. Lo que aquí ha recibido su completa sanción religiosa es la voluntad de *cultura* y una conciencia cultural optimista. Quien cultiva y riega la tierra, quien planta un árbol y destruye *animales* dañinos y se preocupa por mantener y

propiciar el desarrollo de animales útiles, cumple con ello la voluntad de Dios. Estas "buenas acciones del campesino" son alabadas constantemente en el Avesta.[57]

El hombre de justicia, el que conserva y hace prosperar el Asha, es quien hace brotar de la tierra los frutos del campo, fuente de la vida: quien cuida del grano observa la ley de Ahura Mazda. Goethe en su *Diván de Oriente y Occidente,* en el "Legado de la antigua fe persa", describió esa religión: "Diaria observancia de pesadas labores, ninguna otra revelación es necesaria". Pues la humanidad en su totalidad y el hombre en su individualidad no están aquí al margen de la gran lucha cósmica, no la perciben y viven como un destino meramente exterior, sino que están destinados a intervenir espontáneamente en ella. Sólo mediante su constante colaboración puede Asha, el orden del bien y de la justicia, llegar al triunfo. Sólo haciendo causa común con la voluntad y actos de los hombres que piensan justicieramente, los hombres de Asha, puede Ormazd llevar a buen término su obra de liberación y redención. Cada buena acción, cada buen pensamiento del hombre aumenta la fuerza del espíritu bueno, así como cada pensamiento malévolo fortalece el dominio del mal. Así pues, a pesar de cualquier orientación hacia el desarrollo externo del cultivo, la idea de dios extrae su verdadera fuerza del *"universo en el interior".* El acento del sentimiento religioso descansa en la finalidad del actuar, en su fin, en el cual el mero *transcurso* del tiempo se interrumpe para concentrarse en una sola cima suprema. Nuevamente toda la luz recae sobre el acto final de todo el drama del mundo: el final de los tiempos, en el cual el espíritu de la luz habrá superado al de las tinieblas. Así pues, la salvación no es lograda exclusivamente por el dios sino también por el hombre y con la ayuda del hombre. Todos los hombres al unísono tributan sonoras loas a Ormazd. "Por su voluntad tiene lugar la renovación en el universo y el mundo deviene por siempre inmortal y eterno." [58]

Si comparamos con esta concepción la imagen del tiempo y del devenir que aparece en la especulación filosófica y religiosa *hindú,* el contraste salta a la vista. También aquí se intenta una supresión del tiempo y del devenir, pero esta supresión no se espera de la energía de la voluntad que concentra toda actividad contingente en un solo y supremo fin último, sino de la claridad y profundidad del pensamiento. Una vez que se ha superado la primera forma ingenua de la religión védica primitiva, la religión va adoptando más y más la coloración del pensamiento. Cuando la reflexión penetra tras la aparente pluralidad de las cosas y adquiere la certeza de lo absolutamente uno situado más allá de toda pluralidad, entonces la forma del tiempo desaparece junto con la del mundo. Donde quizá podemos representarnos mejor la oposición que existe entre la concepción hindú y la irania es en la ubicación y evaluación característica del *sueño*. En el Avesta el sueño aparece como un demonio malévolo, puesto que entorpece la actividad del hombre. El sueño y la vigilia se contraponen aquí como la luz y la tiniebla, como el bien y el mal.[59] Por el contrario, ya en los antiguos Upanishads el pensamiento hindú se siente atraído como por un encanto secreto hacia la representación del sueño profundo, sin soñar, convirtiéndolo más y más en el ideal religioso. En el sueño, donde se borran todos los límites definidos del ser, todas las aflicciones del corazón son superadas. Aquí lo mortal se vuelve inmortal, alcanzando el Brahma. "Así como un hombre estrechado por la

esposa amada ya no sabe lo que hay afuera o adentro, el espíritu humano estrechado por el Atman espiritual tampoco sabe ya lo que hay afuera o adentro. Ésta es en verdad su forma, donde su desear está satisfecho, donde está libre de deseo y el dolor le es ajeno."[60] Aquí yace el germen de ese característico sentimiento temporal que luego brota con toda claridad e intensidad en las fuentes budistas. De la intuición del tiempo la doctrina de Buda retiene exclusivamente el momento del nacer y del perecer; para ella todo nacer y perecer es principal y esencialmente dolor. La fuente del dolor es la triple sed: sed de placer, sed de crecer y sed de dejar de ser. Aquí la *infinitud* del devenir, tal como está comprendida en la forma temporal de todo acaecer empírico, también revela de golpe toda su carencia de sentido y desesperanza. En el devenir no puede haber ninguna conclusión, ningún fin, ningún *telos*. Mientras estemos sujetos a esta rueda del devenir, seguirá girando con nosotros incesante e inexorablemente, sin reposo ni fin. En las "Preguntas de Milinda", el rey Milinda pide al santo Nâgasena un símil de la metempsicosis; entonces Nâgasena traza un círculo en el suelo y pregunta: "Gran rey, ¿tiene este círculo un fin? ¡No lo tiene, oh señor! Así corre el ciclo de los nacimientos. ¿Hay pues algún final de esta cadena? ¡No lo hay, oh Señor!" [61] La metódica religiosa e intelectual esencial del budismo podemos decir que está justamente en que en todos los casos en que la cosmovisión empírica común cree vislumbrar un ser, una permanencia, una existencia, el budismo señala los momentos del nacimiento y del perecimiento que hay en este aparente ser; además, siente que esta mera *forma* de la sucesión, con independencia del contenido que se mueva y configure en ella, es ya directamente un *dolor*. Toda sabiduría y toda ignorancia tienen para el budismo sus raíces en este *solo* punto. Como Buda instruye a un monje: "Un hombre común ignorante, de la forma sujeta al nacimiento no sabe verdaderamente que está sujeta al nacimiento; de la forma sujeta al perecimiento no sabe verdaderamente que está sujeta al perecimiento… De la *sensación,* de la *representación,* de las *actividades* no saben verdaderamente que están sujetas al nacimiento y al perecimiento… Esto es, ¡oh monje!, lo que se llama ignorancia, y hasta ese punto se es presa de la ignorancia."[62] En agudo contraste con el activo sentimiento del tiempo y del futuro de las religiones proféticas, las actuaciones, *sankhāra,* nuestra actividad misma aparece aquí como razón y raíz del sufrimiento. Nuestros actos mismos, así como nuestros sufrimientos, obstaculizan el camino de la verdadera vida, la vida interior, puesto que ellos arrastran la vida hacia la forma del tiempo y la enredan en ella. La diferencia entre el sufrimiento y la actividad queda suprimida en tanto que ésta se mueva en la forma del tiempo y no posea otra realidad que la que posea en y por la forma del tiempo. La liberación de ambos aparece cuando se logra eliminar este fundamento temporal, este sustrato de todo sufrimiento y de toda actividad, lo cual se consigue al percatarnos de su inesencialidad. La superación del sufrimiento y de la actividad se consigue destruyendo la forma temporal, después de lo cual el espíritu entra en la verdadera eternidad del Nirvana. Aquí, el fin no está, como en Zaratustra o en los profetas israelitas, "al fin de los tiempos", sino en la desaparición, desde el punto de vista religioso, de la *totalidad* del tiempo, junto con todo lo que está y recibe "forma y nombre" en el tiempo. La flama de la vida se extingue ante la mirada pura del

conocimiento. "La rueda está rota, la seca corriente del tiempo ya no fluye, la rueda rota ya no gira, éste es el fin del sufrimiento." [63]

Y si revisamos la conformación de la religión *china,* nos volveremos a encontrar con un tipo de consideración temporal completamente distinto pero no menos significativo. Por muchos que sean los lazos que unen a China con la India y por estrecho que sea el contacto específico de algunas formas de la mística hindú con las de la mística china, sin embargo ambas parecen distinguirse justamente en su característico sentimiento temporal y en la posición intelectual y afectiva que adoptan frente a la existencia temporal. La ética del taoísmo culmina también en la doctrina de la inmovilidad y la inactividad, pues la inactividad y el silencio son los mayores atributos del Tao mismo. El hombre, si quiere incorporarse al Tao, al camino firme y al orden permanente del cielo, debe ante todo crear en él mismo el "vacío" del Tao. El Tao engendra a todos los seres y sin embargo desiste de poseerlos; él los hace y, no obstante, renuncia a ellos. Ésta es su arcana virtud: crear pero renunciando. De este modo la inactividad deviene al principio de la mística china: "practica la inmovilidad, dedícate a la inactividad", dice su regla suprema. Pero en cuanto penetramos en el sentido y meollo de esta mística, resulta que se contrapone directamente a la tendencia religiosa que prevalece en el budismo. Es significativo el hecho de que mientras en la doctrina de Buda la *liberación* respecto de la vida, del ciclo infinito de los nacimientos, constituye la auténtica meta, en la mística taoísta se busca y promete el *alargamiento* de la vida. "La depuración que proporciona la posesión del supremo Tao —enseña el asceta al emperador Huang en un texto taoísta— es el más solitario aislamiento y la más negra oscuridad. Nada puede verse ahí, ni aire; envuelve el alma en el silencio y el cuerpo material es colocado así en el estado conveniente. Calla, pues, y queda en silencio y purifícate así; no fuerces tu cuerpo y no perturbes tu depuración, pues éste es el medio para poder prolongar tu vida."[64] Así pues, la nada budista, el Nirvana, está encaminada a la extinción del tiempo, mientras que la inactividad de la mística taoísta está encaminada a su conservación, a la duración infinita no sólo de la existencia en general, sino en última instancia hasta del cuerpo mismo y de su forma individual. "Así pues, cuando tus ojos ya no vean nada, tus oídos nada oigan y tu corazón nada sienta, tu alma preservará tu cuerpo y entonces tu cuerpo vivirá eternamente." Por lo que vemos, lo que aquí debe ser negado y superado no es el tiempo en cuanto tal sino más bien el *cambio* en el tiempo. Al suprimir este cambio debe alcanzarse y asegurarse la duración pura, la perpetuación infinitamente idéntica, la repetición ilimitada de la *mismidad*. El ser es concebido como la simple e inmutable perpetuación en el tiempo, pero es justamente esta perpetuación la que, en agudo contraste con la concepción del pensamiento hindú, se convierte para la especulación china en meta del anhelo religioso y en expresión de un valor religioso positivo. "El tiempo, en el cual ha de pensarse todo cambio fenoménico —dijo Kant alguna vez—, permanece y no cambia, porque es aquello en lo cual la sucesión y la simultaneidad sólo pueden ser representadas como determinaciones del mismo." Este tiempo inmutable que constituye el sustrato de todo cambio es aprehendido por el pensamiento chino y representado concretamente en la imagen del cielo y de sus formas. El cielo reina sin

actuar, determina todo ser sin salirse por ello de sí mismo, de su forma y regularidad siempre idénticas. Todo imperio y gobierno terrenal debe imitarlo también. "El Tao del cielo siempre existió sin movimiento, y nada hay que él no haya creado. Cuando los príncipes y reyes pueden conservar la inmovilidad, entonces se produce por sí mismo el desarrollo de diez mil seres."[65] Así pues, en lugar de atribuirle al tiempo y al cielo el elemento de la variabilidad, del nacer y perecer, aquí se le atribuye más bien el elemento de la pura sustancialidad, elevándolo al rango de suprema norma ético-religiosa. La pura *permanencia* idéntica en el ser es la regla que el tiempo y el cielo enseñan a los hombres. Así como el cielo y el tiempo no fueron creados sino que existían desde la eternidad, en la cual se encuentran y permanecerán, la conducta del hombre debe renunciar también a la ilusión de la actuación y de la creación y en su lugar a la preservación y conservación de lo existente.

Casi no es necesaria una exposición especial de cómo en esta configuración religiosa del concepto del tiempo se manifiesta un sentimiento cultural específico perfectamente determinado. La ética de Confucio está imbuida también al máximo de este sentimiento, puesto que también ella subraya ante todo la "imperturbabilidad" del Tao celestial y humano. Así pues, la doctrina moral se convierte en doctrina de los cuatro atributos del hombre, que al igual que los del cielo son iguales, eternos e inmutables como él. Este supuesto fundamental hace comprensible el rígido tradicionalismo que caracteriza a esta ética. Confucio dijo de sí mismo que era sólo un hombre que transmitía, no un creador, y que creía en la antigüedad y la amaba; asimismo, en el Tao Te'King dice que ateniéndonos al Tao de la antigüedad dominamos la existencia del presente. "Ser capaz de reconocer los comienzos de la Antigüedad se llama ordenar los hilos del Tao."[66] Aquí no se clama por un "nuevo cielo" y por una "nueva tierra". El futuro sólo se justifica religiosamente en la medida en que sea capaz de legitimarse como simple prosecución, como exacta y fiel copia del pasado. Mientras que en los Upanishads y en el budismo el *pensamiento* especulativo busca un ser más allá de toda pluralidad, de todo cambio y de toda forma del tiempo, mientras que en las religiones mesiánicas la pura *voluntad* futurista determina la forma de la fe, en este caso un orden dado de las cosas, tal como ésta, es perennizado y declarado santo. Esta santificación se extiende inclusive hasta los detalles de la ordenación y distribución *espacial* de las cosas.[67] En la contemplación del único orden inmóvil del Todo, el espíritu alcanza el silencio y el tiempo mismo se detiene, pues ahora hasta el más remoto futuro aparece ligado al pasado por lazos irrompibles. Consiguientemente, el culto y la reverencia a los ancestros constituyen los postulados fundamentales de la moralidad china y el fundamento de la religión china. "Mientras que la familia aumenta constantemente con el nacimiento de niños —así describe De Groot la esencia de la veneración china de los antepasados—, disminuye también gradualmente por la muerte de los mayores. Sin embargo, los muertos no se separan de la familia. Aún desde el más allá siguen mandando e imponiendo su bendita voluntad… Sus almas, actualizadas por medio de tablillas con sus nombres inscritos, encuentran su lugar en el altar de la casa y en el templo de los antepasados, donde son devotamente venerados, consultados y reverentemente alimentados a través de sacrificios

de comida. De este modo, entre los vivos y los muertos integran una familia mayor… Al igual que cuando vivían, los antepasados son los protectores de sus descendientes, apartándolos de las malignas influencias de malos espíritus y asegurándoles así fortuna, prosperidad y una rica descendencia."[68] En esta forma de fe y culto de los antepasados encontramos nuevamente un claro ejemplo de un sentimiento temporal en el cual el acento ético-religioso no recae en el futuro ni en la pura inmediatez del presente, sino ante todo en el pasado; en el cual, por tanto, la sucesión de los momentos temporales aislados es transformada en una simultaneidad e interpretación de los mismos.

Ahora bien, la tendencia religiosa hacia la permanencia en la existencia se manifiesta de otro modo en las concepciones básicas que determinan la forma de la *religión egipcia*. También aquí el sentimiento y el pensamiento religiosos se aferran al mundo; tampoco aquí se ve más allá de lo dado hasta sus fundamentos metafísicos, ni se piensa en otro orden ético al cual tenga que aproximarse constantemente y a través del cual adquiera una nueva forma. Lo que se busca y anhela es más bien la simple subsistencia, la subsistencia que, ante todo, se refiere a la existencia individual y a la forma individual del hombre. La conservación de esta forma, la inmortalidad, depende absolutamente de la conservación del sustrato físico de la vida, del cuerpo humano en toda su particularidad. Es como si la idea pura del futuro no pudiera afirmarse sino en la presencia inmediata de este sustrato, como si sólo pudiera imponerse en la intuición concreta del mismo. Por consiguiente, ha de ponerse el máximo cuidado no sólo en proteger de la destrucción al cuerpo en su conjunto, sino también en la preservación de cada uno de sus miembros. Cada parte del cuerpo, cada órgano debe ser despojado de su ser perecedero y hecho imperecedero e indestructible mediante determinados métodos materiales de embalsamamiento y ciertas ceremonias religiosas, pues sólo esto garantiza la eterna supervivencia del alma.[69]Así pues, aquí la "vida después de la muerte" no es sino una simple prolongación de la existencia empírica que debe ser preservada en todos sus detalles, en su concreción física inmediata. Inclusive en el dominio ético priva la idea de un orden cuyos guardianes no sólo han de ser los dioses, sino que también el hombre tiene que participar constantemente en ello. Pero aquí no se trata, como en la religión irania, de alcanzar una nueva existencia en el futuro, sino únicamente de la conservación, de la simple preservación de lo existente. El espíritu del mal nunca es vencido definitivamente; por el contrario, desde el comienzo del mundo existe el mismo equilibrio de fuerzas y el mismo flujo y reflujo periódico de las distintas fases de la lucha.[70] En esta concepción, toda la dinámica temporal se disuelve en última instancia en una especie de estática espacial. Esta disolución alcanzó su más clara expresión en el *arte* egipcio, en el cual esta tendencia a la estabilización está representada con la máxima grandiosidad y congruencia y todo ser, toda vida y todo movimiento aparecen como encerrados en formas geométricas eternas. La extirpación de lo *meramente* temporal, que es lo que en la India se busca por el camino del pensamiento especulativo y en China por el camino de un orden vital político-religioso, es alcanzada aquí por medio de la creación artística mediante la inmersión en la *forma* puramente intuitiva, plástica y arquitectónica de las cosas. Esta forma llega a imponerse en claridad, distinción y perennidad a lo meramente

sucesivo, al constante fluir y perecer de todas las configuraciones temporales. Las pirámides egipcias son el signo visible de este triunfo y, por tanto, el símbolo de la concepción estética y religiosa de la cultura egipcia.

Pero si bien en todas las típicas actitudes frente al concepto de tiempo que hasta ahora hemos examinado, el pensamiento puro, el sentimiento y la intuición, dominan el tiempo abstrayéndose de él o *negándolo* en alguna forma. Aún queda otro camino para aproximarse al concepto de tiempo, al margen de esta mera abstracción y negación. En rigor, sólo puede hablarse de una verdadera superación del tiempo y del destino, no cuando se prescinde de los momentos característicos de lo temporal o se pasan por alto, sino precisamente cuando se fijan, establecen y *afirman* positivamente. Sólo en esta afirmación se hace posible su verdadera superación, no externa sino interna, no trascendente sino inmanente. Una vez que hemos recorrido este camino, la evolución de la conciencia y del sentimiento temporales entran en una nueva fase. Ahora la intuición del tiempo y del destino empiezan a separarse de su primitiva fuente mitológica; el concepto de tiempo entra en una nueva forma, la forma del pensamiento filosófico. También aquí fue la *filosofía de los griegos* la que preparó el terreno y creó los supuestos fundamentales para esta gran transformación, quizá una de las más importantes y de más graves consecuencias que conoce la historia del espíritu humano. En sus inicios, el pensamiento griego aparece todavía estrechamente ligado a las doctrinas del tiempo especulativo-religiosas del Oriente. Independientemente de que pueda o no demostrarse la conexión histórica directa entre la especulación zruvanista y las cosmogonías y cosmologías órficas,[71] la similitud material de los motivos básicos es en todo caso insoslayable. En la teogonía de Ferecides de Siros, situada hoy en día alrededor de la mitad del siglo VI a. C. y, por tanto, en el umbral de las grandes creaciones intelectuales de la filosofía griega, el tiempo aparece al lado de Zeus y de Ctoníe como divinidad originaria de la cual se deriva todo lo existente: Ζὰς μὲν χαὶ χρόνος ἦσαν ἀεὶ χαὶ χθονίη - ὁ δὲ χρόνος ἐποίησε ἐχ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ χαὶ πνεῖμα χαὶ ὕδωρ.[72] Así pues, también aquí la creación, junto con todo lo que contiene, viene a ser un engendro del tiempo, así como en otros poemas órficos la Noche y el Caos aparecen como su origen. Y todavía con posterioridad, en algunos puntos culminantes de la especulación griega, se escucha el eco de esas ideas y actitudes mitológicas básicas. En la doctrina de Empédocles acerca de la metempsicosis y la liberación del alma, el tiempo y el destino, χρόνος y ἀνάγχη, vuelven a aparecer directamente unidos. “Hay un oráculo del destino, un antiguo sempiterno decreto de los dioses sellado con amplios juramentos: si alguno de los demonios que han alcanzado una vida eternamente larga mancha sus manos con sangre asesina y, como consecuencia de la lucha, jura en vano, debe vagar tres veces diez mil años apartado de los bienaventurados y recorrer los penosos caminos de la vida, a fin de que en el transcurso del tiempo nazca bajo la forma de todas las criaturas posibles” (fragmento 115. Diels). Aquí el devenir objetivo y los opuestos que se desarrollan en ese único orden del mundo, en la *sphairos,* están sometidos a leyes y medidas temporales inviolables, de tal modo que a cada uno de ellos le corresponde su “época” determinada en la que se cumple. Cuando el tiempo se ha cumplido (τελειομένοιο χρόνοιο), entonces uno

de los opuestos debe ceder ante el otro, el amor debe ceder su lugar a la lucha o viceversa (fragmento 30. Diels). Y no obstante, en Empédocles todavía parece hacerse escuchar ese viejo concepto del tiempo y del destino como desde otro mundo lejano que para el pensamiento filosófico ya ha desaparecido. Pues ahí donde Empédocles no habla como profeta y como sacerdote de la expiación, sino como filósofo y científico, funda su doctrina en la de Parménides. Pero en ésta el pensamiento griego ha conquistado una posición enteramente nueva frente al problema del tiempo. El gran rendimiento de Parménides está en que por vez primera el pensamiento, el logos, se convierte en medida del ser y debe emitir la decisión definitiva, la χρίσις sobre el ser y el no ser. Y para él, el poder del tiempo y del devenir se reducen a una mera ilusión. Sólo para el mito hay un origen temporal, una "génesis" del ser, mientras que para el logos la mera *pregunta* por un origen semejante pierde todo sentido. "Sólo queda *un* camino para hablar: que el ser *es*. Por este camino hay muchas señales de que el ser es increado, imperecedero, pleno, inmóvil y sin final. Nunca fue ni será, porque es ahora, todo junto, uno y continuo. Pues ¿qué origen le quieres encontrar?, ¿cómo y de dónde surgió?… ¿Qué necesidad lo habría hecho surgir, saliendo de la nada, después más bien que antes? Así pues, tiene que ser absolutamente, o bien no ser… por lo que la Justicia no ha aflojado las cadenas del ser, dejándolo en libertad de generarse o perecer, sino que lo sujeta." (τοῦ εἵνεχεν οὔτε γενέσθαι οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆχε δίχη χαλάσασα πέδῃσιν ἀλλ᾽ ἔχει. Fragmento 8. Diels). Así pues, en el *lenguaje* mitológico que todavía habla el poema didáctico de Parménides, la permanencia del ser todavía está sujeta al dictado y al orden del destino, de Δίχη. Pero este destino, que ya no es la expresión de un poder extraño, sino más bien la expresión de la necesidad del pensamiento mismo, de aquí en adelante habrá de ser intemporal, intemporal como la verdad en cuyo nombre Parménides pronuncia su veredicto sobre el mundo del devenir como un mundo de la apariencia. En esta exclusión de todas las determinaciones temporales es donde el concepto mítico del destino se transforma en el concepto lógico de la necesidad; en ella Δίχη se convierte en ἀνάγχη. La solemnidad y rigidez del estilo arcaico en que el poema de Parménides está redactado impide toda expresión de una emoción subjetiva y personal; sin embargo, en ocasiones parece como si en los versos del poema se escuchara todavía resonar el triunfo que ha alcanzado el logos sobre las potencias mitológicas del destino, el triunfo del pensamiento puro y su intangible y eterna constitución sobre el mundo temporal de la apariencia. "Así el generarse se ha extinguido y el perecer se ha perdido de vista… El ser yace inmóvil dentro de los límites de fuertes lazos, sin comienzo ni final; pues el generarse y el perecer han sido arrojados muy lejos, rechazados por la convicción verdadera. Y permaneciendo idéntico en el mismo lugar, descansa en sí mismo y permanece fijo en donde está, pues la fuerte necesidad lo retiene dentro de los lazos del límite que lo circunda… Por ello, todo lo que los mortales en su lenguaje han afirmado, convencidos de que es verdad, es un mero nombre: el generarse y el perecer, el ser y el no ser, el cambio de lugar y la variación del color brillante" (fragmento 8, V, pp. 21 y ss.). Aquí se afirma directamente que la fuerza del pensamiento filosófico, la fuerza de la convicción verdadera, expulsa de su seno al devenir, lo mismo como fuerza mítica originaria que en su forma empírico-sensible. (ἐπεὶ

γένεσις χαὶ ὄλεθρος τῆλε μαλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής). El poder del tiempo es aniquilado en la medida en que el tiempo, desde el punto de vista del pensamiento filosófico, se niega a sí mismo dialécticamente, revelando su propia contradicción interna. Mientras que el sentimiento religioso, especialmente en la India, ve en el tiempo principalmente el peso del *sufrimiento,* para el pensamiento filosófico, cuando surge por vez primera con entera independencia y autoconciencia, el tiempo es aniquilado por el peso de la *contradicción*.

Al ir progresando la filosofía griega, este pensamiento básico experimentó múltiples transformaciones, pero siguió operando con vigor duradero. Tanto Demócrito como Platón recorren el camino que ya Parménides había señalado como el único camino de la "verdadera convicción", el camino del logos, que también para ellos se convirtió en instancia suprema para decidir acerca del ser y del no ser. Pero mientras que Parménides creyó haber aniquilado intelectualmente el devenir, ellos reclaman su racionalización, exigen una "teoría" del devenir mismo. El mundo del cambio no es negado, sino más bien debe ser "salvado"; pero esta salvación sólo puede lograrse proporcionando al mundo sensible de la apariencia un firme sustrato racional. Como respuestas a esta exigencia es concebido, en Demócrito, el mundo del átomo y en Platón el de la idea. De este modo, al generarse y perecer temporales se oponen, por una parte, la permanencia de leyes naturales inmutables que rigen todo acaecer corpóreo y, por otra, un reino de puras formas intemporales de las que participan toda existencia temporal. Demócrito es el primero que piensa con verdadero rigor y universalidad en el concepto de ley natural y, gracias a la nueva medida que así establece, degrada todo pensamiento mitológico al nivel de un pensamiento meramente subjetivo y antropomórfico. "Los hombres han hecho del azar (τύχη) un espectro para excusar su propia irreflexividad" (fragmento 119. Diels). Este ídolo humano se contrapone a la eterna necesidad del logos, que desconoce todo azar, toda excepción a la regla universal del acaecer cósmico: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται ἀλλὰ πάντα εχ λόγου τε χαὶ ὑπ᾽ ἀνάγχης. Y junto a este nuevo concepto *lógico* de la necesidad surge en el pensamiento griego, cada vez más clara y conscientemente, un nuevo concepto *ético* de la misma. Éste se desenvuelve principalmente en la poesía griega, y es la tragedia la que primero descubre un nuevo sentido y una nueva fuerza del yo, del yo moral frente a la omnipotencia del destino; sin embargo, el pensamiento griego no sólo *acompaña* este proceso, esta progresiva liberación respecto de las fuentes primitivas mítico-religiosas en las que también el drama tiene originalmente sus raíces, sino que es él quien le proporciona su auténtico sostén. Al igual que las religiones orientales, también la filosofía griega en sus comienzos concibe el orden temporal como un orden que es al mismo tiempo físico y moral. Para ella, dicho orden vale como la realización y ejecución de un orden ético justo. "Pues a aquello de donde las cosas surgieron —dice Anaximandro— tienen que volver necesariamente hacia su destrucción, pues se hacen mutua justicia y reparación por la injusticia, según el orden del tiempo." Teofrasto, que es quien nos ha transmitido estas frases, percibió e hizo notar el acento mítico-poético que tienen.[73] Pero en su aspecto ético, el concepto mitológico de tiempo, que al mismo tiempo es destino, experimenta cada vez más una nueva profundización e interiorización. Ya en Heráclito

aparece la profunda afirmación de que el carácter del hombre es su destino y su demonio: ἦθος ἀνθρώπω δαίμων (fragmento 119). Y en Platón esta idea fundamental se complementa con aquella descripción del juicio de los muertos, la cual se remonta quizá a motivos pertenecientes a la creencia irania de los muertos y de las almas, pero dando a estos motivos una nueva significación y un nuevo giro. En el libro X de la *República* aparece la imagen del "huso de la necesidad" (Ἀνάγκης ἄτρακτον), por medio del cual todas las esferas son puestas en rotación. "Las Moiras, hijas de la necesidad, vestidas de blanco y con cabezas coronadas de guirnaldas: Laquesis, Cloto y Atropos acompañan con su canto la armonía de las sirenas; Laquesis canta lo pasado, Cloto lo presente y Atropos lo porvenir… Las almas al llegar tenían que ir inmediatamente con Laquesis; un profeta las puso en orden, luego tomó del regazo de Laquesis unos lotes y unos modelos de vida, subió a una alta tribuna y dijo: 'Éste es el discurso de la virgen Laquesis, hija de la necesidad. Almas efímeras, un nuevo ciclo comienza para vosotras en condición mortal. No obtendréis por sorteo vuestro demonio, sino que vosotras lo escogeréis… La virtud no tiene amo, cada cual participará más o menos de ella de acuerdo con lo que la honre o menosprecie. La culpa es de quien elige, dios no tiene culpa' " (*República,* 616 C y ss.). En esta grandiosa visión, en la cual se resume nuevamente toda la capacidad de creación mítica que caracteriza a los griegos y sobre todo a Platón, seguimos estando en el terreno del mito. Pues a la idea de la culpa y de la fatalidad mitológicas se contrapone aquí la idea *socrática* básica de la autorresponsabilidad ética. El sentido y meollo de la vida del hombre, lo que constituye su verdadero destino, es colocado en su propio fuero interno; así como en Parménides el pensamiento puro superó al tiempo y al destino, aquí han sido dominados por la voluntad moral.

Este proceso interno de liberación intelectual es lo que explica también el característico sentimiento temporal que alcanza su verdadera madurez en Grecia. Podría decirse que es aquí donde por primera vez el pensamiento y el sentimiento se liberan y alcanzan una pura y plena conciencia del *presente* temporal. El ser de Parménides debe y puede ser concebido sólo como "presente": nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo junto, uno y continuo (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν, συνεχές). El carácter de la idea platónica es el presente puro, pues sólo como algo que siempre es y nunca deviene puede satisfacer al pensamiento y su postulado de identidad, de una determinación siempre idéntica a sí misma. Y para Platón el filósofo es aquel que en virtud de su capacidad de raciocinio está orientado siempre hacia lo que permanentemente es.[74] Inclusive ese pensador, que solemos considerar como el auténtico "filósofo del devenir", sólo escapa aparentemente a esa característica fundamental del filosofar griego. Pues se está desconociendo y malentendiendo la teoría de Heráclito cuando se toma con un significado puramente *negativo* su tesis acerca del "flujo de las cosas".[75] Es verdad que en imborrables imágenes Heráclito expresó la concepción de la "corriente del tiempo", de esa corriente que irresistiblemente arrastra consigo a todo ser y en la cual nadie puede pisar dos veces. Pero su mirada de ningún modo está enfocada a este mero hecho del flujo y transcurso, sino a las *medidas* que en éste aprehende. Estas medidas son el logos verdaderamente único e inmutable del cosmos. "Este orden cósmico —pregona, pues—,

el mismo para todos los seres, no lo creó ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será un fuego eternamente viviente que se enciende según medidas y se apaga según medidas" (fragmento 30. Diels). Y es nuevamente la figura de Dike, el hado justiciero, quien personifica esta idea de la medida necesaria e inminente a todo acaecer. "El Sol no traspasará sus medidas; de lo contrario, las Erinias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo" (fragmento 94). En esta certeza de un metro, de un ritmo seguro y necesario que persiste en todo cambio, descansa la certeza de una "invisible armonía que es mejor que la visible". Sólo para asegurarse de esta recóndita armonía va retrocediendo Heráclito hacia la contemplación del devenir. Lo que lo atrae y cautiva no es la mera facticidad del devenir, sino su sentido. "Una sola cosa es lo sabio: conocer el sentido por el cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas." El carácter peculiar de Heráclito como pensador griego se expresa con la máxima precisión en esta doble actitud: la sujeción a la intuición temporal y la superación de la misma mediante la idea de una ley unitaria que se puede aprehender vívida y directamente en su seno. Oldenberg ha señalado una multitud de paralelismos que pueden encontrarse entre la doctrina heracliteana del devenir y del alma y las doctrinas budistas sobre el mismo objeto. "Las creaciones del Occidente y las del Oriente —dice— en muchos aspectos presentan una sorprendente coincidencia tanto en cuestiones principales como secundarias, y aun en la acuñación de fórmulas a las que la conciencia religiosa es tan afecta o de metáforas que deben poner al alcance de la imaginación los grandes órdenes del acaecer… Evidentemente, no es casual el hecho de que justamente en la fase de evolución de que hablamos aquí se acentúe más que en los periodos anteriores la coincidencia entre las ideas de dos pueblos tan distantes entre sí tanto exterior como interiormente. La fantasía mitológica que impera en aquella época vaga sin rumbo ni meta, conducida por el acaso que liga a su arbitrio cosas muy distantes, que jugando vierte de su cornucopia nuevas figuras ingeniosas y barrocas. Pero en cuanto la meditación, que pronto se transforma en pensamiento investigador, capta cada vez más intencionalmente los problemas del mundo y de la existencia humana, se reduce el campo de posibilidades. Lo que para la mirada atenta aunque todavía poco experta de esos tiempos debía aparecer necesariamente como realidad, sujeta dentro de un cauce fijo la corriente de las representaciones e imprime los más variados rasgos de sorprendente similitud a las dos vías análogas de pensamiento de los espíritus griegos e hindúes."[76] Y no obstante, justamente cuando se examinan estas similitudes, resalta más clara y agudamente la típica oposición en los modos de pensar y en las actitudes intelectuales en su conjunto. En el budismo, a fin de que se revele el sentido religioso del acaecer, debe ante todo destruirse la forma finita a la que está sujeta la existencia, debe suprimirse la intuición de la figura delimitada en sí misma. La forma *(rupa)* es el primero de los cinco elementos de la existencia que son fuente y causa de todo sufrimiento. "Voy a explicaros, monjes —dice Buda en una prédica—, la carga, quién soporta la carga, cómo se alza la carga y cómo se deposita abajo. ¿Qué es, oh monjes, la carga? A eso hay que contestar: los cinco elementos de la existencia. ¿Cuáles cinco? Los siguientes: el elemento *forma,* el elemento *sensación,* el elemento *representación,* el elemento de las *actividades* y el

elemento *conciencia*." "Así pues —pregunta en otro pasaje—, ¿es la forma eterna o pasajera? Pasajera, oh amigo. Pero, ¿lo que es pasajero es el sufrimiento o la felicidad? El sufrimiento, oh amigo."[77] Nadie subrayó más agudamente que Heráclito la mutabilidad de aquello que la intuición común llama la "forma" de las cosas; pero de dicha mutabilidad él extrae la consecuencia exactamente opuesta a la de la prédica de Buda, pues lo conduce no a un rechazo, sino a una apasionada afirmación de la existencia. Mientras que en la leyenda budista el príncipe Sidarta huye y se vuelve asceta y penitente a la primera vista de la vejez, la enfermedad y la muerte, Heráclito *busca* todo esto y se detiene en ello, pues lo necesita como medio para captar el secreto del logos, porque el logos solamente es por el hecho de estarse bifurcando constantemente en opuestos. Mientras que el místico sólo percibe en el devenir temporal el tormento de la inconstancia, Heráclito se entrega a la intuición del gran Uno, que en sí mismo debe bifurcarse para volverse a hallar en sí mismo. "Lo que se opone es concordia y de los opuestos surge la más bella armonía; una armonía en tensión, como la del arco y la lira" (fragmento 8, 51). En esta concepción de la "discordante armonía" está resuelto para Heráclito el enigma de la forma y se nos descarga del peso del devenir. Ahora lo temporal ya no aparece meramente como deficiencia, como limitación y como sufrimiento, sino que en ello se revela la más íntima vitalidad de lo divino. No hay ninguna paz ni beatitud en la extinción del devenir, en la perfección exenta de tensión, sino que "la enfermedad hace placentera y buena la salud, el hambre la saciedad, la fatiga el reposo". Ahora hasta la oposición de vida y muerte se relativizan. "Es siempre una y la misma cosa en nosotros lo viviente y lo muerto, la vigilia y el sueño, lo joven y lo viejo. Al cambiar, éstos son aquéllos y aquéllos nuevamente éstos" (fragmento 88). Al igual que Buda, Heráclito emplea con predilección la imagen del *círculo* para expresar el contenido de esta doctrina suya. "En la circunferencia —dice un fragmento— el principio y el fin coinciden" (fragmento 103). Pero mientras que para aquél el círculo sirve como símbolo de la infinitud y, consecuentemente, de la carencia de finalidad y de sentido del devenir, para Heráclito sirve como símbolo de la perfección. La línea que regresa sobre sí misma sugiere el hermetismo de la forma, sugiere la figura como ley determinante del universo. Platón y Aristóteles emplearon también la figura del círculo para redondear y conformar su imagen intelectual del cosmos.

Por consiguiente, mientras que el pensamiento hindú atiende esencialmente la transitoriedad de lo temporal y el pensamiento chino se orienta hacia la intuición de su permanencia, mientras que aquél subraya unilateralmente el momento del cambio y éste, también unilateralmente, el momento de la permanencia, en Heráclito ambos momentos son puestos en un equilibrio puramente interno. La idea de la variabilidad y de la sustancialidad se reducen a una sola cosa. Y de esta fusión brota un nuevo sentimiento que se podría llamar un sentimiento puramente especulativo del tiempo y del presente. En él ya no se retrocede, como en el mito, hasta el *comienzo* temporal de las cosas, ni como en la emoción profética, ético-religiosa, se apunta hacia su *meta última,* hacia su *telos,* sino que el pensamiento se consagra a la consideración de la ley fundamental del todo, eternamente idéntica a sí misma. En este sentimiento del presente el yo se entrega

al instante, sin quedar por ello sujeto a él; parece flotar libremente en él sin que se vea afectado por el contenido inmediato, presa del apetito o víctima del dolor del instante. De ahí que en este "ahora" especulativo desaparezcan las distinciones de la forma temporal empírica. Séneca ha conservado una frase de Heráclito que pregona que cada día es igual a los otros: *unus dies par omni est* (fragmento 106). Esto no significa igualdad en el contenido del acaecer, el cual cambia no sólo de día en día, sino de hora en hora y de momento a momento; se refiere a la forma del proceso cósmico, siempre idéntica a sí misma, la cual se manifiesta con la misma claridad en lo grande y en lo pequeño, en el simplísimo instante presente y en la duración infinita del tiempo. Entre los modernos ha sido Goethe quien ha percibido con más profundidad y ha revivido más intensamente este sentimiento heracliteano, genuinamente griego, del tiempo y de la vida: "Hoy es hoy, mañana será mañana —y lo que sigue y lo que pasó no arrastra ni retiene"; de hecho, la concepción especulativa del tiempo presenta un rasgo que la hace aparecer estrechamente relacionada con la concepción artística. Pues en ambas nos vemos aliviados de la *carga* del devenir, que en la doctrina de Buda encuentra una expresión tan perturbadora. Para quien en la intuición del tiempo ya no se atiene al contenido del acaecer sino aprehende su forma pura, este contenido viene a disolverse en la forma; la materia del ser y del acaecer se disuelve en puro juego. Es quizá así como puede entenderse la frase extrañamente profunda de Heráclito: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεπεύων, παιδός ἡ βασιληίη. "El tiempo es un niño que juega arrojando los dados; de un niño es el poder real" (fragmento 52).

En este lugar no podemos proseguir con el rastreo de la concepción especulativa del tiempo, cuyos fundamentos se han establecido aquí, se sigue desarrollando hasta llegar finalmente a intervenir de modo decisivo en la esfera del *conocimiento* empírico-científico. También aquí la filosofía de los griegos, especialmente la filosofía platónica, constituye el eslabón y lazo de unión. Pues la doctrina de Platón, aunque traza límites fijos entre el ser puro de la idea y el mundo del devenir, no se contenta con una evaluación meramente negativa del tiempo y del devenir. En las obras platónicas de la vejez, el concepto de *movimiento* irrumpe en la exposición del reino puro de las ideas; hay un movimiento de las propias formas puras, la χίνησις τῶν εἰδῶν. Y esta nueva significación, que alcanza ahora el concepto de tiempo para la estructura global de la doctrina platónica, salta a la vista todavía más clara y definidamente en la estructuración de su *filosofía de la naturaleza*. En el *Timeo* el tiempo se convierte en intermediario entre el mundo de lo visible y de lo invisible, explica que lo visible puede llegar a participar de la eternidad de las formas puras. Con la creación del tiempo empieza el mundo físico corpóreo. El demiurgo, quien tiene a la vista lo eternamente existente, las ideas como arquetipos eternos, quiso hacer que el mundo de lo sensible fuese en lo posible semejante a ellos. Pero como no era posible transferir completamente la naturaleza de los arquetipos eternos al mundo del devenir, el demiurgo decidió crear una imagen móvil de la eternidad. Esta imagen móvil de la eternidad siempre unitaria es lo que nosotros llamamos "tiempo"; de este modo, días y noches, meses y años aparecieron unidos a la estructura del todo en virtud de la voluntad del demiurgo. De ahí que el

tiempo, en tanto que se mueve en un círculo de acuerdo con el número, sea la primera y más perfecta reproducción de lo eterno, en la medida en que el mundo del devenir pueda efectuar esa reproducción.[78] Pero con ello el tiempo —que como expresión de lo que meramente deviene y nunca parecía indicar hasta aquí por principio una barrera para el pensamiento—, se ha convertido en un concepto fundamental para el conocimiento del cosmos. El concepto mediador del orden temporal es el que consuma una especie de "cosmodicea" en el sistema de la filosofía platónica, el cual garantiza la animización del cosmos y su constitución en una totalidad espiritual.[79] Aquí Platón habla todavía conscientemente el lenguaje del mito; pero, al mismo tiempo, ha señalado un camino que con rigurosa continuidad histórica condujo a la fundación de la moderna imagen científica del mundo. Kepler aparece completamente compenetrado de las ideas fundamentales del *Timeo,* las cuales lo guiaron incesantemente desde su primera obra, el *Mysterium Cosmographicum,* hasta la madura exposición de la *Harmonia mundi*. Y aquí aparece por primera vez con plena claridad un nuevo concepto del tiempo: el concepto de tiempo de la ciencia natural matemática. En la formulación de las tres leyes de Kepler el tiempo aparece como la variable fundamental, como aquella magnitud uniformemente variable a la cual se refieren toda variación no uniforme y movimiento, y por las cuales son medidas. Ésta será en adelante su significación ideal, puramente intelectiva, la cual fue fijada por Leibniz en conceptos filosóficos universales en atención a la nueva estructura de la física matemática.[80] Cuando el concepto de tiempo se ve imbuido por el concepto de función, cuando aparece como una de las más importantes aplicaciones y manifestaciones del pensamiento funcional, se eleva entonces a un estrato de significación completamente nuevo. El concepto platónico de tiempo se ha confirmado ahora: a través de su ordenación en la continuidad del tiempo, a través de su referencia a esta "imagen móvil de lo eterno", los fenómenos han madurado para el *saber,* han llegado a participar de la idea.

Pero el hecho de que esta perspectiva se haya alcanzado a través del problema del *movimiento planetario* nos conduce asimismo a una conexión muy significativa desde el punto de vista de la historia del espíritu. Los planetas, las "móviles y errantes estrellas", siempre despertaron el interés mítico y religioso. Son adoradas como divinidades junto al Sol y a la Luna. En la religión astral babilónica es a Venus, la estrella de la mañana y de la tarde, a la que es tributada esta adoración, llegando a ser una figura principal del panteón babilónico bajo la imagen de la diosa Isthar. Otras culturas muy apartadas de ésta, como la de los antiguos mexicanos, testimonian también este culto a los planetas. En el curso de la evolución religiosa, particularmente en el tránsito hacia la concepción monoteísta, sigue viva por mucho tiempo la fe en estas antiguas figuras divinas, sólo que ahora aparecen degradadas al rango de demonios que hostil y perturbadoramente se inmiscuyen en el orden y legalidad del todo. Es así como en la religión irania los planetas son considerados fuerzas malignas que se oponen al orden cósmico del bien, de Asha. Como siervos de Ahrimán, se precipitan en la esfera celeste y en el libertinaje de sus recorridos perturban su constitución regular.[81] Más tarde esta demonización de los

planetas reaparece especialmente entre los gnósticos. Las potencias planetarias demoniacas son los auténticos enemigos de los gnósticos; en ellas encaran la fuerza del destino, la fuerza de εἱμαρμένη, de la cual tratan de liberarse.[82] Y esta idea de la irregularidad del curso de los planetas repercute hasta en la filosofía moderna, en las especulaciones renacentistas de filosofía natural. Ya Eudoxo de Cnido, el matemático y astrónomo de la Academia platónica, formuló en la Antigüedad una teoría estrictamente matemática del movimiento planetario y suministraba la prueba de que los planetas no eran estrellas errantes, sino que se movían de acuerdo con leyes fijas. Pero todavía Kepler tuvo que hacer frente a la objeción de Patrizzi, quien decía que todos los intentos de la astronomía matemática para determinar el curso de los planetas a través de órbitas interconectadas, a través de ciclos y epiciclos, eran vanos porque en verdad los planetas no eran sino seres animados y dotados de razón que en el fluido éter, tal como la vista nos lo ofrece, recorrían con velocidades variables los más distintos y caprichosamente sinuosos caminos. Es significativo para el tipo espiritual de Kepler el hecho de que a esta concepción haya contrapuesto ante todo un argumento metodológico, un argumento que él mismo califica de "filosófico". "Reducir al orden todo aparente desorden, escudriñar la regla oculta en toda aparente regularidad; he aquí —arguye contra Patrizzi— el principio fundamental de toda astronomía filosófica." "Entre los partidarios de una sana filosofía no hay ninguno que no sea de esta opinión y que no se felicite a sí mismo y a la astronomía cuando logra descubrir las causas del error, distinguir los verdaderos movimientos de los planetas respecto de sus rutas accidentales que se fundan sólo en la ilusión de los sentidos y demostrar así la simplicidad y ordenada regularidad de sus órbitas."[83] En estas sencillas y profundas palabras tomadas del escrito de Kepler en defensa de Tycho Brahe, así como también en la confirmación concreta que poco después recibieron en el escrito de Kepler sobre el movimiento de Marte, los planetas son destronados y desposeídos de su calidad de viejos dioses del tiempo y del destino; la concepción total del tiempo y del acaecer temporal fue transferida del mundo de imágenes de la fantasía mítico-religiosa al mundo conceptual exacto del conocimiento científico.

5

Como el tercer gran motivo formal que domina la estructura del mundo mitológico encontramos junto al espacio y al tiempo el motivo del número. Y también aquí, si se quiere entender la función mitológica del número en cuanto tal, hay que distinguirla de su significación y funcionamiento teoréticos. En el sistema del conocimiento teorético, el número significa el gran lazo de unión que puede aglutinar los contenidos más heterogéneos para reducirlos a la unidad del concepto. En virtud de esta reducción de toda multiplicidad y diversidad a la unidad del saber, el número aparece aquí como expresión de la meta teórica principal y básica del conocimiento, como expresión de la "verdad" a secas. Este carácter fundamental se le ha atribuido desde la primera definición

filosófico-científica que de él se dio. “La naturaleza del número —dicen los fragmentos de Filolao— es la de suministrar conocimiento, guiar y enseñar a cualquiera lo que es dudoso o desconocido. Pues ninguna de las cosas sería clara para ninguno, ni en sí mismas ni en sus relaciones con otras cosas, si el número no existiera y no fuera su esencia. Pero el número armoniza todas las cosas con la percepción sensible dentro del alma, haciéndolas así reconocibles y correspondientes entre sí al dotarlas de corporeidad y dividir las relaciones de las cosas en dos grupos, según sean limitadas o ilimitadas.”[84] En este enlace y separación, en esta fijación de límites y relaciones precisos, reside el poder propiamente lógico del número. Lo sensible mismo, la “materia” de la percepción es despojada por el número más y más de su naturaleza específica y refundida en una fundamental forma intelectual y universal. La composición sensible inmediata de la impresión, su visibilidad, audibilidad, tangibilidad, etc., medida con el patrón de la “verdadera” naturaleza de lo real, aparece sólo como una “cualidad secundaria” cuya auténtica fuente, cuyo fundamento primario en última instancia, hay que buscarlo en puras determinaciones cuantitativas, esto es, en puras relaciones numéricas. El desarrollo del moderno conocimiento teórico de la naturaleza ha logrado este ideal del saber, en tanto que reducen la naturaleza del número puro no sólo la composición específica de la percepción sensible, sino inclusive la naturaleza específica de las formas puras de la intuición, la naturaleza del espacio y del tiempo.[85] Y así como el número sirve aquí como el auténtico instrumento intelectivo para crear la “homogeneidad” de los contenidos de la conciencia, va evolucionando en sí mismo hacia algo absolutamente homogéneo y uniforme. Los números individuales no presentan entre sí ninguna diferencia, como no sean las diferencias que surgen de su posición en el sistema total. No tienen ningún otro ser, ninguna otra composición o naturaleza que la que les corresponde en virtud de esta posición, de estas relaciones en que se hallan dentro de la totalidad ideal. Por consiguiente, aquí también es posible “definir”, es decir, crear constructivamente determinados números que, sin que les corresponda ningún sustrato sensible o intuitivo señalable, están caracterizados unívocamente por estas relaciones. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con la conocida explicación de los números irracionales, que desde Dedekind ha venido predominando, en la cual los números irracionales aparecen como “cortaduras” en el sistema de los números racionales (es decir, como una completa división de este sistema en dos clases, realizada a través de una regla conceptual determinada). Básicamente, el pensamiento puro de la matemática sólo puede aprehender en esta forma cualesquiera números “individuales”; para él, los números no son sino la expresión de relaciones conceptuales que apenas en su conjunto representan la estructura hermética y unitaria “del” número y del reino de los números.

Pero en cuanto abandonamos la “modalidad” del pensamiento y del conocimiento teórico puro, para pasar a examinar la estructura que adopta en otros campos de configuración espiritual, encontramos un carácter del número completamente distinto. Ya el estudio del lenguaje nos ha enseñado que hay una fase en la formación del número en la cual cada número particular, en lugar de significar simplemente un miembro dentro de un sistema, posee todavía un sello absolutamente individual, en la cual la representación

numérica no posee validez universal abstracta, sino que siempre está fundada en alguna intuición concreta de la que no puede desligarse. Aquí todavía no hay números como determinaciones universales aplicables a cualquier contenido, todavía no hay números "en sí", sino que la noción y denominación del número proviene de una cosa singular enumerable, a cuya intuición permanece ligada. Así pues, en virtud de la diversidad material de lo enumerable, en virtud del contenido intuitivo particular y del tono emotivo particular impreso a las cantidades específicas, aquí los diversos números no aparecen como entidades absolutamente uniformes sino sumamente diferenciadas y hasta cierto punto matizadas.[86] Esta peculiar matización emotiva del número, así como también la antítesis entre éste y la determinación puramente conceptual, lógico-abstracta, resalta todavía más clara y agudamente en cuanto entramos al campo de la representación mitológica. El mito desconoce lo *meramente* ideal; para él cualquier igualdad o similitud de contenidos no aparece como una simple relación entre ellos sino como un vínculo real que los enlaza y encadena. Pues bien, esto mismo es aplicable especialmente a la determinación de la igualdad numérica. Siempre que dos cantidades aparecen como iguales en número, es decir, cuando resulta que pueden ser coordinadas entre sí miembro a miembro, el mito "explica" esta posibilidad de coordinación, que en el conocimiento aparece como una relación puramente ideal, atribuyendo una misma "naturaleza mitológica" común a las dos cantidades. Por diversa que pueda ser su apariencia sensible, las cosas que portan el mismo número devienen mitológicamente "lo mismo": son *una* misma esencia, sólo que ésta se envuelve y oculta bajo distintas formas de manifestación. Esta elevación del número al nivel de una entidad y fuerza independiente expresa sólo un caso particular especialmente importante y característico de la forma básica de la hipóstasis mitológica.[87] Y de esto se sigue que la concepción mitológica del número —como la del espacio y el tiempo— entraña a la vez un factor de universalidad y un factor de absoluta particularidad. Aquí el número nunca es mero número ordinal, nunca es una simple desigualdad del lugar dentro de un sistema total, sino que cada número tiene su propia esencia, su propia naturaleza y poder individuales.[88] Pero justamente su naturaleza individual es algo universal en la medida en que puede infiltrarse en los estados del ser más heterogéneos para la percepción meramente empírica, haciendo que unos participen de los otros en virtud de esa infiltración. Así pues, también en el pensamiento mitológico el número sirve como una forma de relación primaria y fundamental, sólo que aquí esta relación nunca es tomada como una mera relación en cuanto tal, sino que aparece como algo inmediatamente real y operante, como un objeto mitológico con atributos y poderes propios. Mientras que para el pensamiento lógico el número posee una función universal, una significación universal válida, para el pensamiento mitológico aparece enteramente como una "entidad" originaria y comunica su esencia y su poder a todo aquello sometido a él.

Pero esto nos revela que la evolución del concepto de número no tiene lugar en el mismo sentido en ambas esferas distintas del pensamiento mitológico. En ambos puede observarse cómo el concepto de número se va extendiendo gradualmente hacia esferas cada vez más amplias de la sensación, de la intuición y del pensamiento, hasta llegar

finalmente a abarcar en su jurisdicción casi todo el campo de la conciencia. Sin embargo, estamos frente a dos metas y a dos actitudes espirituales básicas completamente distintas. En el sistema del conocimiento puro el número —como el espacio y el tiempo— sirve preferente y esencialmente para reducir la multiplicidad concreta de los fenómenos a la unidad ideal abstracta de sus "fundamentos". A través de la unidad del número lo sensible asume la forma intelectual, resumiéndose en un cosmos hermético, en la unidad de una estructura puramente intelectiva. Cualquier ser fenoménico es referido a números y expresado en ellos, porque esta referencia y esta reducción resulta ser el único camino para establecer una *legalidad* universal y unívoca entre los fenómenos. Así pues, en última instancia, todo lo que el conocimiento y la ciencia comprenden bajo el nombre de "naturaleza" se construye a partir de elementos y determinaciones puramente numéricos que sirven como un auténtico intermediario para imprimir a todo lo existente, a lo casual, la forma del pensamiento, la forma de la necesidad sujeta a leyes. Inclusive en el pensamiento mitológico hallamos que el número aparece como uno de esos medios de espiritualización, sólo que aquí el proceso de espiritualización se desarrolla en otra dirección. Mientras que en el pensamiento científico el número aparece como un gran instrumento de *fundamentación,* en el pensamiento mitológico aparece como un vehículo de *significación* específicamente religiosa. En el primer caso sirve para preparar y madurar todo lo empíricamente existente a fin de incorporarlo en un mundo de relaciones y de leyes puramente ideales; en el segundo caso es el número el que somete al proceso mítico-religioso de *"santificación"* todo lo existente, todo lo inmediatamente dado, todo lo meramente "profano". Pues lo que de algún modo participa del número, lo que revela en sí mismo la forma y el poder de un número determinado, eso para la conciencia mitológica deja de llevar una *existencia* irrelevante, adquiriendo así una *significación* completamente nueva. Pero no solamente el número como un todo, sino que también cada número particular, está rodeado por una especie de aura encantada que se comunica a todo lo que entra en contacto con él, incluso a lo aparentemente más indiferente. Hasta en la esfera más baja del pensamiento mítico, hasta en el terreno de la cosmovisión mágica y de la práctica mágica más primitiva, se respira esta aura de santidad que rodea al número, pues toda magia es en gran parte magia de números. Incluso en el desarrollo de la ciencia teórica sólo muy gradualmente se llevó a cabo el paso de la concepción mágica a la concepción matemática del número. Así como la astronomía se deriva de la astrología y la química de la alquimia, en la historia del pensamiento humano la aritmética y el álgebra se derivan de una antigua forma mágica de la doctrina de los números, de una ciencia cabalística.[89] Y no solamente los fundadores de la matemática teórica propiamente dicha, los pitagóricos, se encuentran todavía en medio de ambas concepciones del número, sino que inclusive en la transición a los tiempos modernos, en la época del Renacimiento, encontramos a cada paso las mismas formas espirituales mixtas e intermedias. Al lado de Fermat y Descartes se encuentran también Giordano Bruno y Reuchlin, quienes en sus obras tratan del milagroso poder mágico-mitológico del número. Con frecuencia ambas tendencias se resumen en un solo individuo. Cardanus, por ejemplo, representa del modo más peculiar e históricamente más interesante este

doble tipo de pensamiento. En todos estos casos, ciertamente no se hubiera podido llegar a semejante mezcla histórica de formas si cuando menos éstas no concordaran también material y sistemáticamente en *un* motivo característico, en una tendencia espiritual básica. Ya el número mitológico se encuentra en un momento de transformación, esforzándose por escapar de la estrechez y constreñimiento de la cosmovisión inmediata, cósico-sensible, para orientarse hacia una concepción total universal más libre. Pero el espíritu no puede aprehender y comprender que esta nueva universalidad es su propia creación, sino que la ve como una fuerza extraña y demoniaca que se le opone. Todavía Filolao busca la "naturaleza y poder del número" no sólo en todas las obras y palabras humanas, no solamente en cada especie de capacidad artística y en la música, sino inclusive en todas las "cosas demoniacas y divinas";[90] de tal modo aquí, como ocurre en el Eros en Platón, el número se convierte en el "gran intermediario" que comunica entre sí lo terrenal y lo divino, lo mortal y lo inmortal, reduciéndolos a la unidad de un orden cósmico.

Examinar en detalle este proceso de deificación y santificación del número, así como descubrir sus motivos intelectuales y religiosos en particular, parece ciertamente un comienzo vano. Pues, a primera vista, aquí parece imperar sólo el libre juego de la fantasía mitológica, la cual se burla de cualquier regla fija. Según parece, ya no puede seguirse preguntando por un principio de selección, por el fundamento al cual los números *individuales* deben su carácter particular de "santidad", pues cada número puede indistintamente llegar a ser objeto de interpretación y adoración mitológicas. Si recorremos la serie de los números elementales, encontramos a cada paso semejantes hipóstasis mítico-religiosas. Los ejemplos de hipóstasis en el caso del uno, del dos, del tres están a flor de tierra, no sólo en el pensamiento de los primitivos, sino en todas las grandes religiones cultas. El problema de la unidad, que brota de sí misma, se convierte en "otra" *segunda* entidad y finalmente se viene a reunir consigo misma en una *tercera* naturaleza, es un problema que pertenece al patrimonio espiritual común de la humanidad. Si bien en la filosofía especulativa de la religión es donde primero recibe esta formulación puramente intelectual, la difusión universal de la idea del "dios trino y uno" indica que esta idea tiene que tener fundamentos emotivos concretos y últimos a los cuales remite y de los cuales continuamente vuelve a brotar de nuevo.[91] Luego de los tres primeros números viene el cuatro, de cuyo significado universal cósmico-religioso dan testimonio ante todo las religiones de Norteamérica.[92] La misma dignidad, todavía más acentuada, corresponde al siete, el cual irradia su luz en todas direcciones desde los más antiguos asientos culturales de la humanidad en Mesopotamia; sin embargo, también lo encontramos como número especialmente "sagrado" en casos en que no es posible encontrar o bien es improbable la influencia de la religión y de la cultura asirio-babilónica.[93] Todavía en la filosofía griega está afectado por este carácter básico mítico-religioso; en un fragmento atribuido a Filolao se le compara con la virgen Atenea, que no tuvo madre, como "guía y Soberana de todas las cosas", como dios, uno, eterno, permanente, inmóvil, idéntico a sí mismo, diferente a todo lo demás.[94] En el Medievo

cristiano el siete es concebido como un número de la plenitud y perfección, como el número verdaderamente universal y “absoluto”: “septenarius numerus est perfectionis”.[95] Pero ya desde tempranas épocas el número nueve compite en este aspecto con el siete; junto a los periodos hebdomadarios, en el mito y en el culto de los griegos, lo mismo que en el círculo de creencias germánicas, aparecen ante todo periodos y semanas eneáticas.[96] Si se toma en cuenta que el mismo carácter básico que pertenece a los números “simples” se extiende también a los números compuestos, esto es, que no sólo al tres, al siete, al nueve o al 12 les corresponden poderes mítico-religiosos, sino también a los productos de ellos, entonces resulta que en última instancia apenas existe alguna determinación numérica que no puede ser metida en esta esfera de intuición y sometida a este proceso de “santificación”. Aquí se abre para el impulso creador mitológico un campo de juego ilimitado en donde puede explayarse libremente sin sujetarse a ninguna norma lógica fija y a ninguna observancia de las leyes de la experiencia “objetiva”. Mientras que para la ciencia el número se convierte en criterio de la verdad, en condición y preparación de todo conocimiento rigurosamente “racional”, aquí imprime el carácter del misterio a todo lo que cae dentro de su esfera, a todo lo que entra en contacto y se mezcla con él; de un misterio hasta cuya profundidad ya no llega la sonda de la razón.

Y sin embargo, al igual que en otros campos del pensamiento mítico, también en el impenetrable, en apariencia, caos de la doctrina místico-mítica de los números puede encontrarse y señalarse un perfil espiritual perfectamente definido. También aquí, por ilimitado que sea el poder del impulso meramente “asociativo”, se distinguen todavía las vías principales y accesorias de configuración; también aquí se van perfilando gradualmente ciertas directrices típicas que determinan el proceso de santificación del número y, consiguientemente, del mundo. Para llegar al conocimiento de estas directrices nosotros ya tenemos un firme punto de partida si recordamos la evolución del concepto de número en el pensamiento lingüístico. Ahí vimos que cualquier aprehensión y denominación de relaciones numéricas siempre tiene un fundamento intuitivo concreto; vimos también que las esferas principales en que surge la conciencia del número y de su significación resultaron ser la intuición espacial, la temporal y la “personal”.[97] Así pues, podemos suponer una articulación semejante en el desarrollo de las doctrinas mitológicas del número. Si rastreamos el origen del valor emotivo que se liga a cada uno de los “números sagrados” y tratamos de descubrir sus verdaderas raíces, siempre resulta que está fundado en el carácter peculiar del sentimiento mítico espacial, del sentimiento mítico temporal y del sentimiento mítico del yo. Por lo que se refiere al espacio, para la concepción mitológica no solamente las distintas zonas y direcciones en cuanto tales están dotadas de acentos valorativos perfectamente determinados, sino que dicho acento recae también sobre la totalidad de estas direcciones, sobre el conjunto en que están unitariamente concebidas. Ahí donde norte y sur, este y oeste son distinguidos como los “puntos cardinales del mundo”, esa distinción específica suele convertirse en modelo y prototipo para cualquier otra distinción del mundo y su devenir. Ahora el cuatro se convierte en auténtico “número sagrado”, pues expresa justamente esa relación que existe entre cada ser particular y la forma fundamental del universo. Cualquier cosa que

de hecho presenta una cuádruple articulación aparece íntimamente ligada a determinadas partes del espacio como por una especie de vínculos mágicos internos, ya sea que dicha articulación se imponga a la observación sensible como "realidad" inmediatamente cierta, o bien que esté condicionada de modo puramente ideal por una modalidad determinada de la "apercepción" mítica. Para el pensamiento del mito, aquí no sólo tiene lugar una *transferencia,* sino que con evidencia intuitiva ve lo uno en lo otro; en cada cuadruplicidad particular aprehende la forma universal de la cuadruplicidad cósmica. Con esta función encontramos al cuatro no sólo en la mayoría de las religiones norteamericanas,[98] sino incluso en el pensamiento chino. En el sistema chino a cada uno de los cuatro puntos cardinales celestes, oeste, sur, este y norte, corresponde una determinada estación, un determinado color, un determinado elemento, una determinada especie animal, un determinado órgano del cuerpo humano, etc., de tal modo que, a fin de cuentas, toda la multiplicidad de la existencia, en virtud de esta referencia, aparece distribuida de algún modo y, por así decirlo, fijada y establecida en una determinada comarca de la intuición.[99] Entre los cheroquis encontramos el mismo simbolismo del número cuatro; así, a cada uno de los cuatro puntos cardinales del mundo es atribuido un cierto color, una cierta ocupación o también una determinada fortuna, como la victoria o la derrota, la enfermedad o la muerte.[100] Y de acuerdo con su carácter peculiar, el pensamiento mitológico no puede contentarse con aprehender todas estas relaciones y coordinaciones en cuanto tales, considerándolas hasta cierto punto *in abstracto,* sino que, para asegurarse verdaderamente de ellas, debe concentrarlas en una forma intuitiva y representárselas en esta forma plástica y sensible. Así pues, la adoración del cuatro se expresa a través de la adoración de la cruz, la cual se ha demostrado que es uno de los símbolos religiosos más antiguos. Puede seguirse una dirección básica común del pensamiento religioso que va desde la forma más antigua de la cruz, la de la svástica, hasta la especulación medieval, que inserta en la intuición de la cruz todo el contenido de la teología cristiana. Ocurre una resurrección de ciertos motivos originarios cósmico-religiosos cuando en la Edad Media se identifica a los cuatro extremos de la cruz con los cuatro cuadrantes celestes o zonas del mundo, cuando se asocia al oriente, occidente, norte y sur con determinadas fases de la historia cristiana de la salvación.[101]

Del culto de los puntos cardinales pudo derivarse también la adoración del cinco o del siete del mismo modo que la adoración del cuatro, puesto que, además de los cuatro puntos cardinales, el "centro" del mundo (como el lugar que como asiento les ha sido asignado a la tribu o nación) también es contado; además, el arriba y el abajo, el cenit y el nadir también reciben su particular distinción mítico-religiosa. Entre los zuñis, por ejemplo, esa forma de distribución espacio-numérica da origen a esa forma de "septuarquía" que determina de manera teórica y práctica, intelectual y sociológica, toda su imagen cósmica.[102] Y en cualquier otro caso la concepción mágico-mítica del *número siete* revela siempre con claridad una conexión con determinados fenómenos y representaciones cósmicas fundamentales. Pero aquí de inmediato salta a la vista cuán indisociable es la unión entre el sentimiento mítico espacial al sentimiento mítico temporal

y cómo ambos en común constituyen un punto de partida para la concepción mítica del número. Hemos visto ya que una de las características fundamentales del sentimiento mítico temporal es que en él los factores de lo "subjetivo" y lo "objetivo" todavía coexisten indiferenciadamente y están fundidos entre sí. Aquí sólo existe ese peculiar "sentimiento de fases", esa sensación de que el acaecer está dividido, sin que se llegue a concebir la partición de este acaecer en dos distintas mitades, una "interior" y una "exterior". De ahí que el tiempo mitológico siempre sea concebido a la vez como el tiempo de los eventos de la naturaleza y como el tiempo de los eventos de la vida humana: es un tiempo cósmico-biológico.[103] Y esta dualidad se transmite también a la concepción mitológica del número. Todo número mitológico remite a una determinada esfera de intuición objetiva en la cual tiene sus raíces y de la cual extrae continuamente nueva fuerza. Pero lo objetivo mismo no es nunca *solamente* algo cósico-material, sino que es algo lleno de vida interna propia y se mueve a ritmos perfectamente determinados. Esta rítmica prevalece en todo devenir, sean cuales fueren las formas que adopte y por distantes que estén entre sí los puntos del espacio cósmico mítico en que se efectúe. Las *fases de la Luna* son las que ante todo representan esta periodicidad universal del acaecer cósmico. La Luna —como lo indica ya su *nombre* en la mayoría de las lenguas indogermánicas y en el círculo de lenguas semitas y hamitas—[104] aparece para doquier como la auténtica divisora y "medidora" del tiempo. Pero todavía es algo más que esto, pues todo devenir en la naturaleza y en la existencia humana no sólo está *coordinado* a ella, sino que se remonta a ella como "origen", como causa cualitativa original. Es bien sabido cómo esta antiquísima concepción mitológica ha persistido y ha evolucionado hasta en modernas teorías biológicas y cómo el número siete, por ende, ha vuelto a tener la significación universal de soberano de toda vida.[105] En una época relativamente posterior, en la época de la astrología greco-romana, la adoración del número siete aparece vinculada al culto de los siete planetas, mientras que inicialmente los periodos y semanas de siete días no presentan esa relación sino que tienen su origen en la natural y, por así decirlo, espontánea tetrapartición del mes de 28 días.[106] Así pues, aquí una esfera intuitiva perfectamente determinada resulta ser la base para la santificación del número siete y para su concepción como "número pleno", como número de la "plenitud y totalidad"; sin embargo, dicha esfera sólo llega a *operar* al ampliarse gradualmente en virtud de la forma y peculiaridad del pensamiento mítico "estructural", hasta llegar a extenderse finalmente a todo ser y acaecer. Es en este sentido que en el escrito seudohipocrático sobre el número siete encontramos al siete como el auténtico número de la estructura cósmica; opera y campea en las siete esferas del todo, determina el número de los vientos, de las estaciones del año, de las edades de la vida; en él se basa la articulación de los órganos del cuerpo humano y la distribución de las facultades del alma humana.[107] La fe en el "poder vital" del número siete pasó luego de la medicina griega a la medicina medieval y moderna; aquí cada séptimo año aparece como un año "climatérico" que trae consigo un cambio decisivo en la mezcla de los humores vitales, en el temperamento del cuerpo y del alma.[108] Pero mientras que en los casos hasta ahora

examinados el punto de partida y fundamento para la santificación de determinados números siempre resultó ser una determinada esfera intuitiva, recordando la expresión lingüística de las relaciones numéricas, hemos de advertir ahora que este factor objetivo no es el único determinante. La conciencia del número no madura exclusivamente a través de la percepción de las cosas exteriores o de la observación del curso del acaecer exterior, sino que una de sus más firmes raíces yace en esas diferenciaciones básicas que surgen de la existencia subjetivo-personal, de la relación del yo, tú y él. En el ejemplo del dual y del trial, así como también en las formas del plural “inclusivo” y “exclusivo”, el lenguaje muestra cómo el número dos y el número tres se remontan a esta esfera y están determinados por ella en su expresión.[109] Y observaciones análogas parecen tener lugar en el campo del pensamiento mitológico. En su obra sobre el número tres, que trata de sentar las bases para una teoría mitológica de los números, Usener ha defendido la idea de que hay dos grupos típicos de números, de los cuales uno se funda en la concepción y distribución del tiempo, mientras que el otro, al cual pertenecen especialmente el dos y el tres, se remonta a un origen distinto. Usener considera que la santidad del tres y su carácter específicamente místico se fundan en que en tiempos de cultura primitiva con el tres terminaba la serie de los números, convirtiéndose así en expresión de la perfección, de la totalidad absoluta; sin embargo, ya desde el punto de vista etnológico pueden oponerse graves objeciones a esta teoría, la cual entre el tres y la infinitud supone una relación que en última instancia es puramente intelectual y especulativa.[110] No obstante, sigue siendo válida la distinción de dos diversos grupos de números “sagrados”, lo mismo que la referencia a sus distintas fuentes religioso-espirituales: por lo que se refiere al tres en particular, la historia de las ideas religiosas fundamentales indica que la significación puramente “inteligible”, que casi siempre se alcanza en la *especulación* religiosa evolucionada, es un producto tardío y mediato que se deriva de una relación distinta que podríamos llamar ingenua. Mientras que la *filosofía* de la religión profundiza en los misterios de la unidad trinitaria, definiendo esta unidad como la tríada de Padre, Hijo y Espíritu, la *historia* de la religión enseña que esta misma tríada originalmente es concebida y sentida de modo enteramente concreto; enseña que en ella encuentran su expresión “formas naturales de la vida humana” perfectamente determinadas.

La tríada especulativa de Padre, Hijo y Espíritu frecuentemente deja traslucir todavía como bajo un fino velo la tríada natural de padre, madre e hijo. En la configuración de la trinidad de dioses en las religiones semitas esta concepción básica todavía puede identificarse claramente.[111] En todos estos ejemplos se confirma esa peculiar magia del número que lo hace aparecer como una potencia fundamental en el reino del espíritu y en la estructura de la autoconciencia de la humanidad. El número demuestra ser el medio de unión que entrelaza las distintas facultades de la conciencia, que funde en una unidad las esferas de la sensación, de la intuición y del sentimiento. De este modo el número cumple con la función que los pitagóricos asignaban a la armonía. Es “unidad de cosas mezcladas y concordancia de cosas discordantes” (πολυμιγέων ἕνωσις χαὶ δίχα φρονεόντων συμφηρόνσις, Filolao, fragmento 10); opera como el lazo mágico que, antes que unir las cosas, más bien las “armoniza dentro del alma”.

Tercera parte

El mito como forma de vida

Descubrimiento y determinación de la realidad subjetiva en la conciencia mitológica

I. El yo y el alma

NO PODRÍA hablarse de un *descubrimiento* de la realidad subjetiva en el mito si fuese correcta la concepción generalmente extendida de que el concepto del yo y del alma constituye el *comienzo* de todo pensamiento mitológico. Desde que Tylor en su obra fundamental defendió esta teoría del origen animista de la creación mitológica, parece haberse ido acreditando cada vez más como firme núcleo empírico y como regla empírica para la investigación de los mitos. Inclusive el enfoque étnico-psicológico de Wundt está enteramente fundado en esa concepción; también él considera básicamente que todos los conceptos y representaciones mitológicas sólo son variantes de la idea del alma, la cual consiguientemente no constituiría una determinada *meta* sino más bien un *presupuesto* dado de la cosmovisión mitológica. Y la propia reacción contra esta tesis, las llamadas teorías "preanimistas", únicamente trataron de agregar a la composición *fáctica* del mundo mítico algunos rasgos que habían sido descuidados por la interpretación animista, pero sin alterar el *principio* de explicación en cuanto tal. Pues aunque aquí el concepto del alma y de la personalidad no es considerado condición necesaria ni auténtico elemento constitutivo de ciertos estratos originarios del pensamiento y la representación mitológicos, como son particularmente las prácticas primitivas de encantamiento, sin embargo en general se sigue reconociendo la importancia de este concepto respecto de todos los contenidos y formas del pensamiento mitológico situados por encima de este estrato originario. Por ello —incluso si aceptamos las modificaciones preanimistas de la teoría de Tylor—, el mito seguiría siendo, en su estructura y función globales, nada más que un intento de retrotraer al mundo subjetivo el mundo "objetivo" del acaecer a fin de interpretarlo de acuerdo con las categorías del primero. Pero contra esta hipótesis, que para la etnología y la psicología étnica en lo esencial sigue siendo todavía incuestionable, surge una grave objeción en cuanto la consideramos en el contexto de nuestro problema básico general. Pues una ojeada a la evolución de las diversas formas simbólicas muestra que su función esencial no consiste en copiar el mundo exterior para trasladarlo al mundo interior, ni tampoco en proyectar simplemente hacia afuera un mundo interior ya hecho, sino que apenas en y a través de ellas alcanzan su *determinación* y su mutua delimitación los factores "interior" y "exterior", "yo" y "realidad". Si bien cada una de estas formas entraña separación del yo respecto de la realidad, esto no ha de tomarse en el sentido de que ambos, el yo y la realidad, estén considerados ya como magnitudes dadas, como "mitades" conclusas del ser, existentes en sí, que sólo después serán integradas en un todo. Por el contrario, la función decisiva de cada forma simbólica reside en no *tener* límites preexistentes entre el yo y la realidad, como límites fijos de una vez y para siempre, sino en *establecer* por sí misma estos límites, los cuales son establecidos *de un modo distinto* por cada forma fundamental. Ya estas consideraciones sistemáticas generales nos autorizan para suponer que el mito no

tiene su punto de partida en ningún concepto concluso del yo o del alma, ni tampoco en ninguna imagen conclusa de la realidad y del acaecer objetivos, sino que el mito tiene que obtenerlos por sí mismo, tiene que crearlos a partir de sí mismo.[1] Y la fenomenología de la conciencia mitológica confirma plenamente esta suposición sistemática. En cuanto más ampliamos los marcos de esta fenomenología y más profundamente tratamos de penetrar en sus estratos básicos y originarios, tanto más claramente salta a la vista que para el mito el concepto del alma no es ningún modelo acabado y rígido en el cual haga entrar forzadamente todo cuanto aprehende, sino que para él el concepto de alma es un elemento moldeable y plástico, modificable y capaz de variar de forma al manipularlo. Mientras que la *metafísica,* y la "psicología racional" operan con el concepto de alma como si se tratara de una posesión dada, tomándola como una "sustancia" con determinadas propiedades inmutables, la conciencia mitológica se comporta de modo enteramente opuesto. Para el mito ninguna de las propiedades y atributos que la metafísica suele considerar como rasgos analíticos del concepto de *alma* le pertenecen a ésta necesariamente desde el principio: ni su unidad ni su divisibilidad, ni su inmaterialidad ni su permanencia; todas estas propiedades designan sólo determinados momentos y tienen que ser conseguidos gradualmente en el proceso de la representación y del pensamiento mitológicos y cuya consecución atraviesa por muy distintas fases. En este sentido, el concepto de alma puede ser caracterizado con el mismo derecho como fin o como comienzo del pensamiento mitológico. El significado y la envergadura espiritual de este concepto reside justamente en ser al mismo tiempo comienzo y fin. En continuo progreso y a través de una serie ininterrumpida de configuraciones nos conduce de un extremo a otro de la conciencia mitológica; aparece al mismo tiempo como lo más inmediato y como lo más mediato. En los inicios del pensamiento mitológico, el "alma" puede aparecer como una cosa tan conocida y tangible como cualquier otro ente físico. Pero en esta "cosidad" se opera una transformación que la va dotando gradualmente de un contenido significativo espiritual cada vez más rico, hasta que finalmente el alma llega a convertirse en el "principio" característico de la espiritualidad en general. La nueva categoría del yo, la idea de "persona" y personalidad no brota directamente de la categoría mitológica del "alma" sino sólo gradualmente y dando algunos rodeos; pero es justo en las resistencias que tiene que vencer donde se manifiesta completamente su significado peculiar.

En verdad esto no es un mero proceso de reflexión, no es un resultado que pueda ser alcanzado por pura *meditación*. No es la mera meditación sino la acción la que constituye el eje de donde comienza para el hombre la organización espiritual de la realidad. Apenas aquí empiezan a diferenciarse las esferas de lo objetivo y de lo subjetivo, el mundo del yo y de las cosas. Cuanto más evoluciona la conciencia de la acción, tanto más definidamente se plantea esta separación y tanto más claramente *se* definen los límites entre el "yo" y el "no yo". Por consiguiente, también *el mundo de la representación* mitológica, precisamente en sus primeras y más inmediatas formas, aparece estrechamente ligado al mundo del *influjo*. Aquí reside el meollo de la cosmovisión mágica, la cual está completamente saturada por esta atmósfera del influjo y

no es otra cosa que una traducción y traslado del mundo de las emociones e impulsos objetivos a una existencia sensible-objetiva. La primera facultad con la cual el hombre se opone a las cosas como ser independiente es la facultad de *desear*. Al desear, el hombre no acepta simplemente la realidad de las cosas, sino que la construye para sí mismo. En el deseo se agita la primera conciencia primitiva de la capacidad para *configurar* el ser. Y puesto que esta conciencia se infiltra tanto en la intuición "interior" como en la "exterior", todo ser aparece pues sometido a ella. No hay ningún ente ni evento que en última instancia no tenga que someterse a la "omnipotencia del pensamiento" y a la omnipotencia del deseo.[2] De este modo, en la cosmovisión mágica el yo ejerce el dominio casi ilimitado sobre la realidad: reduce a sí mismo todo lo real. Pero justamente esta *unificación* entraña una peculiar dialéctica en la cual se invierte la relación original. El sentimiento de sí mismo, que de manera intensificada parece manifestarse en la cosmovisión mágica, indica con precisión que aquí todavía no ha llegado a ser un verdadero yo mismo. A través de la omnipotencia mágica de la voluntad, el yo trata de apoderarse de las cosas, de doblegarlas a su arbitrio, pero es en este intento donde se evidencia que todavía está completamente dominado, completamente "poseído" por ellas. Hasta su supuesta actividad se convierte para él en una fuente de sufrimiento; inclusive todas sus facultades ideales, como la de la palabra y los lenguajes, son intuidas en forma de seres demoniacos, son proyectadas hacia el exterior como algo ajeno al yo. Hasta la *expresión* del yo aquí lograda, hasta el primer concepto mágico-mítico de "alma" queda sujeto absolutamente a esta intuición. También el alma aparece como una potestad demoniaca que determina y posee exteriormente el cuerpo del hombre y, con él, la totalidad de sus funciones vitales. En consecuencia, la intensificación del sentimiento del yo y la resultante hipertrofia de la actividad sólo produce una ilusión de actividad. Pues toda verdadera *libertad* de acción supone una *limitación* interior, supone un reconocimiento de ciertos límites objetivos de la actividad. El yo llega a sí mismo sólo cuando se traza estos límites, restringiendo sucesivamente la causalidad incondicionada que al principio se adjudicaba a sí misma frente al mundo de las cosas. Sólo cuando la emotividad y la voluntad ya no tratan de asir directamente el objeto querido para atraerlo a su esfera, sino que intercalan más y mejor aprehendidos eslabones entre el mero deseo y su meta, sólo entonces adquieren los objetos, por una parte, y el yo, por la otra, un valor propio independiente: la determinación de ambos es lograda a través de esta forma de mediación.

Por el contrario, ahí donde falta esta mediación, la representación de la actividad misma todavía sigue afectada por una peculiar indiferenciación. Todo ser y acaecer aparece en conjunto e individualmente imbuido de influjos mítico-mágicos, pero en la concepción del influjo todavía no se ha llevado a cabo ninguna diferenciación de principio entre los distintos factores del influjo, ninguna separación entre lo "material" y lo "espiritual", entre lo "físico" y lo "psíquico". Sólo existe una única esfera indivisa de causación, dentro de la cual tiene lugar un constante tránsito, un permanente intercambio entre ambas esferas, que solemos distinguir como el mundo del "alma" y el mundo de la "materia". Justamente ahí donde la idea de influjo se convierte en la categoría universal y

omnicomprensiva de la conceptuación y "explicación" del mundo, esta indiferenciación salta a la vista. En el *mana* de los polinesios, en el *manitu* de las tribus algonquinas de Norteamérica, en el *orenda* de los iroqueses, etc., el único factor común que puede destacarse es el concepto y la intuición de la *influencia en cuanto tal* acrecentada más allá de todos los límites "naturales", sin llegar a delimitar con precisión en ella las especies y formas individuales de los poderes de influjo. El *mana* se atribuye del mismo modo a meras cosas o a determinadas personas, a lo "espiritual" y a lo "material", a lo "animado" y a lo "inanimado". Por consiguiente, cuando tanto los partidarios del animismo puro como sus opositores los "preanimistas" invocaban como apoyo de su concepción la idea de *mana,* con razón se argumentó contra ellos que la palabra *mana* "en sí misma no era una expresión preanimista ni animista, sino enteramente neutral respecto de ambas teorías". El *mana* es lo poderoso, lo operante productivo, sin que en esta operancia entre la determinación específica de lo consciente, lo "anímico" o lo personal en el sentido restringido.[3] En cualquier otro caso siempre encontramos que la precisión, claridad y distinción de la existencia subjetiva y personal disminuye a medida que retrocedemos a niveles más "primitivos" del pensamiento mítico. El pensamiento mítico se caracteriza justamente por la peculiar fluidez y elasticidad que en él tienen la intuición y el concepto de existencia personal. Por tanto, aquí todavía no hay "alma" alguna como "sustancia" independiente y unitaria desligada del cuerpo, sino que el alma no es otra cosa que la vida misma, inmanente al cuerpo y necesariamente ligada a él. Esta inmanencia, de acuerdo con el carácter peculiar del pensamiento mítico "complejo", tampoco presenta espacialmente ninguna determinación ni delimitación. Así como la vida como un todo indivisible reside en todo el cuerpo, también está presente en cada una de sus partes. No sólo determinados órganos vitales como el corazón, el diafragma y los riñones pueden ser considerados en este sentido como "asiento" de la vida, sino que cualquier parte del cuerpo, aun cuando ya no tenga ningún vínculo "orgánico" con la totalidad del cuerpo, puede ser concebida como portadora de la vida. Hasta la saliva, los excrementos, las uñas o los cabellos cortados de un hombre son y siguen siendo en este sentido portadores de alma y de vida.[4] Cualquier influjo ejercido sobre ellos afecta y pone directamente en peligro la totalidad de la vida. Aquí se pone otra vez de manifiesto la contradicción consistente en que el alma, a la cual al parecer se le ha concedido todo el poder sobre el ser y el acaecer físicos, en verdad sólo está fijamente atada a la esfera y al destino del ser material. Tampoco el fenómeno de la *muerte* disuelve este vínculo. La muerte, tal como la concibe el pensamiento mítico original, no significa en modo alguno un tajante divorcio, una "separación" de alma y cuerpo. Ya hemos visto antes que es contraria al modo mitológico de pensar semejante diferenciación, semejante contraste definido de las *condiciones* en que se encuentran la vida y la muerte; hemos visto que para el mito el límite entre ambos es enteramente flexible.[5] Así pues, para él la muerte tampoco es un aniquilamiento de la existencia, sino solamente un paso a otra *forma* de existencia, y ésta misma —en los estratos básicos y originales del pensamiento mítico— sólo puede ser concebida a su vez con una absoluta concreción sensible. También el muerto sigue "estando"; y este ser no puede ser captado y descrito de otro modo que

físicamente. Aunque comparado con el ser vivo el muerto aparezca como sombra exangüe, esta sombra tiene todavía plena realidad; no sólo tiene la misma figura y los mismos rasgos, sino también sus mismas necesidades sensibles y físicas. Así como en la *Ilíada* la sombra de Patroclo se aparece a Aquiles "en todo semejante a él: en estatura y en los hermosos ojos, en la voz y en las ropas que su cuerpo ceñían", en los monumentos egipcios el *ka* del hombre —que sobrevive a éste al morir— es representado siempre como su doble físico, idéntico a él.[6] Por tal razón, aunque por una parte el alma como "imagen", como εἴδωλον, parece haberse despojado de la tosca materialidad y parece estar hecha de una sustancia más fina y delicada que la del mundo de las cosas materiales, por otra parte, desde el punto de vista del pensamiento mitológico la imagen misma nunca es algo meramente ideal, sino que está dotada de una determinada existencia y de determinadas facultades de acción reales.[7] De ahí que la "sombra" posea también una especie de realidad y de conformación físicas. Los hurones se representan el alma con cabeza y cuerpo, brazos y piernas; en suma, es en todo una exacta copia del cuerpo "real" y su articulación. Con frecuencia, el alma conserva como en una imagen miniatura todas las relaciones intuitivo-corporales, sólo que concentradas en un espacio más reducido. Los malayos conciben el alma en la forma de un hombrecillo que habita en el interior del cuerpo, y esta ingenua representación sensible subsiste en ocasiones hasta en una esfera en la que ya se ha efectuado el tránsito a una muy distinta concepción puramente espiritual del "yo". En el seno de las especulaciones de los Upanishads sobre la esencia pura del yo, del Atman, vuelve a aparecer la designación del alma como Purusha, el hombre del tamaño del pulgar: "Del tamaño del pulgar, en el centro del cuerpo se halla Purusha, señor de lo pasado y lo futuro; quien lo conoce deja de temerle".[8] En todo esto se pone de manifiesto el esfuerzo por trasladar el alma, como imagen y sombra, a otra *dimensión* del ser, mientras que, por otra parte, justamente porque sigue siendo imagen y sombra no posee rasgos propios independientes, sino que todo lo que es y tiene se lo ha apropiado tomándolo de las determinaciones materiales del cuerpo. Incluso la forma de vida que se le atribuye y que se extiende más allá de la existencia del cuerpo no significa otra cosa que la simple prolongación de su modo de existencia sensible-terrenal. El alma sigue ocupada y presa en el mundo material en todo su ser, sus apetitos y sus necesidades. Para su subsistencia y bienestar necesita de sus bienes físicos, que le son entregados conjuntamente en forma de comida y bebida, vestidos y utensilios, muebles y ornamentos. Si bien en formas posteriores del culto del alma tales ofrendas suelen aparecer como puramente simbólicas,[9] al principio fueron sin duda concebidas como reales y destinadas al uso real de los muertos. También a este respecto el mundo del "más allá" aparece como la mera duplicación, como el simple duplicado sensible de este mundo. E incluso cuando se intenta distinguirlos acentuando y subrayando sus divergencias, este *contraste* muestra tan claramente como la *similitud* que tanto el "este mundo" como el "otro mundo" son únicamente dos distintos aspectos de una y la misma forma homogénea de existencia sensible.[10] Hasta el orden *social* de este mundo suele continuar en el orden del reino de

los muertos: en el reino de los espíritus cada uno recibe el mismo rango y desempeña la misma ocupación y la misma función que le correspondía en la existencia terrenal.[11] Así pues, el mito se aferra con firmeza a este mundo justo ahí donde parece sobrepasar el mundo de la existencia empírico-sensible inmediatamente dada, ahí donde por principio parece "trascenderlo". En los textos egipcios la conservación y supervivencia del alma depende de que le sea restituido el uso de cada una de sus funciones y órganos sensibles recurriendo a medios mágicos. Las ceremonias de la "apertura de la boca", de la apertura de la oreja, de la nariz, etc., mediante las cuales al muerto le son devueltos los sentidos de la vista y del oído, del olfato y del gusto, se encuentran aquí descritas y prescritas hasta en los menores detalles.[12] De estas prescripciones se ha dicho que no son tanto una *imagen perfeccionada* del reino de los muertos, sino más bien la más apasionada *protesta* contra esa imagen.[13] Así pues, en las lápidas egipcias al difunto se le llama con insistencia "el que vive", así como también en China se habla de los ataúdes como "ataúdes vivientes" y de los cuerpos de los muertos como "cadáveres enterrados vivos".[14]

De ahí que en este nivel el yo del hombre, la unidad de su autoconciencia y del sentimiento de sí mismo no sean constituidos por el alma considerada como un "principio" independiente, separado del cuerpo. Mientras el hombre viva, mientras esté ahí en su concreta corporeidad y en su eficacia sensible, todo su yo, su personalidad, está comprendida en la totalidad de su existencia. Su existencia material y sus funciones y capacidades "psíquicas", su sentimiento, su sensación y voluntad constituyen un todo en sí inseparable e indiferenciado. Por consiguiente, aun después de que la separación entre ellas parece haberse efectuado manifiesta y visiblemente, aun después de que la vida, la sensibilidad y las percepciones han huido del cuerpo, el "yo" del hombre sigue dividido, por así decirlo, en los dos elementos que antes lo integraban como un todo. En Homero, cuando el alma ha abandonado al individuo, el individuo *mismo,* esto es, su cadáver, queda como pasto de los perros; pero además encontramos también en Homero la otra concepción y la otra expresión según la cual el "propio yo" permanece en el Hades como sombra y espectro. Los textos védicos muestran la misma característica vacilación: a veces es el cuerpo del muerto y a veces su alma quien es concebido como un auténtico "él mismo", como el exponente de su personalidad.[15] Atado a distintas pero igualmente reales formas de existencia, este "él" aún no puede desenvolver su unidad funcional puramente ideal.[16]

De ahí que mientras que en el desarrollo y perfeccionamiento del concepto de *alma* la unidad y simplicidad de la misma se convierten justamente en sus rasgos esenciales auténticamente constitutivos, para el mito originalmente ocurría lo contrario. Inclusive en la historia del pensamiento especulativo puede rastrearse cómo esta unidad y simplicidad se fue logrando y asegurando poco a poco. Aun en Platón el motivo lógico-metafísico de la unidad, el ἕν τι ψυχῆς, tuvo que afirmarse e imponerse contra el motivo opuesto de la pluralidad de las "formas del alma". Pero en el mito el motivo de la división del alma suele predominar por mucho sobre el motivo de la unidad del alma, no sólo en las formas

elementales, sino con frecuencia hasta en configuraciones relativamente avanzadas del mito. Según Ellis, los negros twi creen en dos almas; según Mary Kingsley los africanos occidentales creen en cuatro, y según Skeat, los malayos creen en siete almas independientes entre sí. Entre los yorubas cada individuo posee tres almas, de las cuales una vive en la cabeza, la segunda en el estómago y la tercera en el dedo gordo del pie.[17] Pero la misma idea puede expresarse también en una forma mucho más sutil, en una forma ya casi intelectualmente diferenciada y sistematizada. En la religión egipcia es donde parece estar más agudamente desarrollada esta diferenciación sistemática de cada una de las almas y sus funciones. Además de los elementos que constituyen el cuerpo —la carne, los huesos, la sangre, los músculos— se aceptan otros elementos más sutiles aunque igualmente concebidos de modo material, de los cuales se componen las distintas almas del hombre . Además del *ka,* que en vida del individuo habita en su cuerpo como su doble espiritual y no lo abandona ni en la muerte sino que permanece en su cadáver como una especie de espíritu protector, existe una segunda "alma" con una distinta significación y forma de existencia, el *ba,* el cual en figura de ave abandona el cuerpo en el instante de la muerte, revolotea luego libremente en el espacio y sólo vuelve a visitar ocasionalmente al *ka* y al cadáver en la tumba. Pero los textos todavía hablan de una tercera *alma,* el *khu,* calificada de inmutable, indestructible e inmortal y cuyo significado parece aproximarse muchísimo a nuestro concepto de *espíritu.*[18] Por tres distintos caminos se trata de determinar aquí la particularidad del ser anímico frente al corporal, pero justamente esta diversidad de perspectivas prueba que todavía no se ha llegado a elaborar un principio específico propio de "personalidad".[19] Y no es sólo un factor meramente negativo, sino un factor positivo muy importante el que retardó por mucho tiempo el descubrimiento de este principio. Aquí no sólo existe una incapacidad intelectual de la conciencia mitológica, sino también un motivo que está profundamente basado en la peculiaridad del sentimiento mitológico vital mismo. Hemos visto que este sentimiento vital se manifiesta principalmente como "sentimiento de fases", de tal modo que no toma la vida en su conjunto como un proceso simplemente unitario y continuo, sino interrumpida por cesuras determinadas por puntos y periodos críticos. Así como estas intermitencias dividen el *continuum* de la vida en periodos perfectamente delimitados, igualmente dividen la unidad del yo. La "unidad-ideal de la autoconciencia" no opera aquí como principio abstracto que abarque toda la multiplicidad de *contenidos* y se constituya en la "forma" pura del yo, sino que esta síntesis formal halla barreras determinadas en los contenidos mismos y en su composición concreta. Ahí donde la diversidad de los contenidos se agudiza tanto hasta el grado de convertirse en completa contrariedad, la continuidad de la vida y, con ella, la unidad del yo son destruidas por esta discrepancia. Con cada nueva fase característica de la vida comienza un nuevo yo. Precisamente en los estratos primitivos de la conciencia mitológica volvemos a encontrar una y otra vez esta intuición básica. Así pues, existe la idea ampliamente extendida de que el paso de la niñez a la virilidad, considerado siempre como un suceso mitológico de carácter especial y resaltado del conjunto de la vida mediante ciertas prácticas mítico-mágicas, no tiene lugar en forma de "desenvolvimiento", de evolución, sino que significa

la adquisición de un nuevo yo, de una nueva "alma". Se tienen informes de que en una tribu del interior de Liberia priva la creencia de que el niño, en cuanto entra en el bosque sagrado en que tiene lugar el rito de iniciación, es muerto por un espíritu del bosque para ser despertado y "reanimado" luego a una nueva vida.[20] Entre los kurnai, en el sudoeste de Australia, el niño en el rito de juventud es sumido en una especie de sueño mágico no comparable al normal, del cual despierta como alguien distinto, como una imagen y reencarnación del ancestro totémico tribal.[21] En ambos casos vemos que el "yo", como unidad puramente funcional todavía no tiene aquí el poder de abarcar y resumir todo lo que aparece desligado y separado por ciertas fases y puntos "críticos" decisivos. Aquí tiene lugar un triunfo del sentimiento inmediato vital concreto sobre el sentimiento abstracto del propio yo, triunfo que encontramos no sólo en la imaginación mitológica sino también en naturalezas artísticas puramente intuitivas. No es casual que Dante represente la vivencia del amor por Beatriz, que lo transforma de joven en hombre, bajo la imagen de la *Vita nuova*. A lo largo de toda su vida, Goethe sentía que justamente las fases más importantes de su evolución interior eran sólo "mudas epidémicas de estados pasajeros y pasados", que sus propias creaciones poéticas eran sólo como una "mudada piel de víbora abandonada por el camino".[22] Para el pensamiento mitológico en la sucesión se opera el mismo proceso de disgregación que en la coexistencia; así como en el mismo hombre, en un mismo individuo empírico, pueden coexistir y cohabitar "almas" completamente distintas, también la secuencia empírica de los sucesos de la vida puede ser distribuida entre "sujetos" del todo distintos, de los cuales cada uno no sólo es *pensado* mitológicamente en forma de un determinado ser, sino mitológicamente *percibido* e *intuido* como potencia demoniaca viviente que se apodera del hombre.[23]

Si la intuición del yo ha de librarse de esta sujeción, si el yo ha de aprehenderse en libertad ideal y como unidad ideal, esto sólo puede acontecer por otra vía. El viraje decisivo se produce sólo cuando el acento del concepto de *alma* cambia de lugar, cuando en lugar de concebir al alma como mero soporte o causa de los fenómenos vitales, se le aprehende como sujeto de la conciencia *moral*. Cuando la mirada se eleva más allá de la esfera de la vida hasta la de la acción moral, más allá de la esfera biológica hasta la esfera ética, la unidad del yo adquiere primacía sobre la representación sustancialista o semisustancialista del alma. Ya dentro del ámbito mismo del pensamiento mitológico puede rastrearse esta transformación. Los Textos de las Pirámides egipcias parecen ofrecer el más antiguo testimonio histórico de esta transición; en ellos puede todavía rastrearse cómo la nueva forma ética del yo se va desarrollando gradualmente, atravesando por una serie de etapas preliminares en las cuales el yo todavía está concebido sensiblemente. La primera y evidente suposición de la creencia egipcia en el alma es que toda supervivencia de ésta después de la muerte necesita de la subsistencia de su sustrato material. Así pues, toda preocupación por el "alma" del muerto debe atender en primer término la conservación de la momia. Pero así como el alma misma además de ser alma corpórea es también alma-imagen y alma-sombra, este momento se manifiesta también en la forma del culto correspondiente. La corporeidad material

concreta que afectaba originalmente el culto, el pensamiento y la intuición religiosos se elevan cada vez más hacia la forma de puras imágenes. Puesto que en ella y principalmente en ella se ve la seguridad y garantía de la conservación del yo, al lado de la momia aparece la estatua como instrumento igualmente efectivo para la inmortalidad. Esta concepción religiosa fundamental da origen al arte de los egipcios, en particular a la plástica. Las tumbas faraónicas egipcias, las pirámides, se convierten en el símbolo más imponente de esta orientación espiritual que apunta a la eternidad en el tiempo, a la duración ilimitada del yo, pero que no puede alcanzar y realizar este esfuerzo sino mediante la materialización arquitectónica y plástica, en la visibilidad intuitiva del espacio. Pero todavía podemos ir más allá de toda esta esfera de visibilidad y visualización cuando en la fe y en el culto de los muertos se va manifestando cada vez más definidamente el motivo ético del "yo". La supervivencia y el destino del alma ya no dependen exclusivamente de los instrumentos materiales que le son entregados ni de la observancia de ciertas prescripciones rituales mediante las cuales se le protege y favorece mágicamente, sino que dependen de su existencia y actividad morales. La protección de Osiris, dios de los muertos, la cual en los textos egipcios más antiguos se obtenía mediante prácticas mágicas, en los textos posteriores se obtiene a través del *juicio* de Osiris sobre el bien y el mal. En la descripción contenida en el *Libro de los muertos,* el muerto comparece ante Osiris para confesar y justificar ante él sus pecados. Sólo después de que su corazón ha sido pesado en la balanza colocada delante del dios y se le ha encontrado inocente, ingresa en el reino de los bienaventurados. No es su poder, ni su nobleza sobre la tierra, ni sus artes mágicas, sino sólo su justicia y carencia de culpa, lo que decide si ha de triunfar al morir. "Tú despiertas hermoso al día —dice uno de los textos—, todo el mal ha sido suprimido de ti. Regocijado recorres la eternidad, con el loor del dios que está en ti. Tu corazón está en ti; no te abandona." Aquí el corazón, el yo moral del hombre, se ha fundido con el dios que está en él: "El corazón de un hombre es su propio Dios". Aquí vemos con típica claridad el paso del yo mítico al yo moral. Al elevarse el hombre del nivel de la magia al de la religión, al elevarse del temor de los demonios hasta la fe y la adoración de los dioses, esta apoteosis obra no tanto hacia afuera como hacia adentro. Ahora el hombre no sólo aprehende el mundo, sino principalmente se aprehende a sí mismo en una nueva forma espiritual. Según la creencia *persa* en los muertos, luego que el alma se ha separado del cuerpo, permanece todavía durante tres días cerca del cadáver; pero al cuarto día llega al lugar del juicio, al puente Chinvat, que se extiende sobre el infierno. Desde aquí el alma del justo asciende al lugar de la luz a través de las moradas de los buenos pensamientos, de las buenas palabras y de las buenas acciones, mientras que las almas de los injustos descienden a la "casa de la mentira" por los peldaños de los malos pensamientos, de las malas palabras y acciones.[24] Aquí la imagen mitológica aparece casi sólo como un fino velo transparente bajo el cual se destacan más clara y puramente ciertas formas básicas de la autoconciencia ética.

Así pues, la reversión del mito al *ethos* tiene ya su prehistoria en la misma fenomenología de la conciencia mitológica. En el nivel más bajo de las creencias primitivas en el espíritu y en el alma, también el ser anímico se opone al hombre como

una mera cosa: en el alma se manifiesta un poder exterior ajeno, una potencia demoniaca a la que el hombre está sujeto, a menos que consiga contrarrestarla por medio de defensas mágicas. Pero en cuanto las almas son concebidas no sólo como espíritus naturales sino como *espíritus tutelares,* se establece ya una nueva relación. Pues el espíritu tutelar se halla en una relación más estrecha, más íntima con la persona a la que está asociado. No sólo domina a la persona, sino que la protege y la guía; deja de ser algo simplemente exterior y extraño, para volverse algo que pertenece especialmente al individuo, algo familiar e íntimo. Es así como la creencia romana en el alma distingue entre *lares* y *larvae*. Éstos son fantasmas errantes que difunden el temor y el mal, mientras que aquéllos son espíritus amistosos con un cierto sello individual, ligados a determinada persona o lugar, casa o campo, a los cuales protegen de influencias malignas.[25] La noción de estos espíritus tutelares personales parece repetirse en la mitología de casi todos los pueblos; se le ha hallado entre los griegos y los romanos, así como también en las religiones de los aborígenes americanos, entre los fineses y entre los antiguos celtas.[26] En verdad, tampoco el espíritu tutelar en modo alguno suele estar concebido como el "yo" del hombre, como el "sujeto" de su vida interior, sino como algo todavía objetivo en sí mismo que, así como habita "en" el hombre y está ligado espacialmente a él, también puede volver a desligarse espacialmente de él. Entre los uitoto, por ejemplo, los espíritus tutelares parecen ser almas de algunos objetos, verbigracia, animales que han sido violentamente capturados; ellos no sólo permanecen con quien los posee, sino que también pueden ser despachados para cumplir algún encargo.[27] Y aun en los casos en que existe el más estrecho vínculo concebible entre el espíritu tutelar y el hombre en donde mora, aun en los casos en que el espíritu tutelar determina toda la existencia y el destino del hombre, el espíritu tutelar sigue apareciendo como algo autosubsistente, algo independiente y separable. La creencia de los batacs en el alma se basa en la idea de que antes del nacimiento del hombre, antes de que existiera senso-corporalmente, su alma (su *tondi*) lo eligió y de esa elección depende todo lo que concierne al hombre, su fortuna y su infortunio. Todo lo que sucede al hombre ocurre porque así lo quiso su *tondi*. Su estado corporal y su temperamento anímico, su salud y su carácter están enteramente determinados por las peculiaridades de su espíritu tutelar. Éste es "una especie de hombre en el hombre, pero no coincide con su personalidad, sino que más bien suele entrar en conflicto con su yo; dentro del hombre es un ser especial con voluntad y deseos propios que puede hacer prevalecer dolorosamente contra la voluntad del hombre".[28] El motivo de temor frente al demonio propio supera todavía al de la familiaridad, compenetración y afinidad. Pero a partir de ésta, su primera forma "demoniaca", el alma empieza a adquirir gradualmente otra significación "más espiritual". Usener ha rastreado este cambio de significación guiándose por el cambio de significación *lingüística* que paulatinamente fueron experimentando en griego y en latín los términos δαίμων y *genius,* respectivamente. El demonio es primero la típica expresión de aquello que Usener denomina "dios momentáneo o especial". Cualquier contenido de la representación, cualquier objeto, con tal de que despierte y atraiga momentáneamente el

interés mítico-religioso, puede ser elevado al rango de un verdadero dios, de un demonio.[29] Pero hay otro movimiento tendiente a transformar los demonios exteriores en demonios interiores, los dioses momentáneos y ocasionales en seres y personajes del destino. Lo que constituye el demonio del hombre no es lo que a éste le toca en suerte sino lo que él originalmente es. Al hombre le es dado su demonio desde que nace, a fin de que en adelante lo acompañe por la vida y guíe sus deseos y sus actos. En el desenvolvimiento más preciso que esta concepción básica halló en el concepto itálico de *genius,* éste aparece, como ya su nombre lo indica, como el auténtico "creador" del hombre, mas no solamente como su creador físico, sino también espiritual, como origen y expresión de su peculiaridad personal. Así pues, todo lo que en sí posee una auténtica "forma" espiritual tiene un *genius*. No sólo al individuo se le atribuye un genio, sino también a la familia, a la casa, al Estado, al pueblo, y en general a cualquier forma de comunidad humana. De parecida manera, según las creencias germánicas, el individuo, toda una familia o incluso toda una tribu poseen su espíritu tutelar; en las sagas nórdicas las *kynfylgja,* protectoras de la nación, aparecen frente a las *mannsfylgja,* espíritus tutelares del individuo.[30] Parece que el pensamiento mítico-religioso perfecciona esta idea y le asigna un papel tanto más importante en cuanto más sale de la esfera puramente natural y penetra en la intuición de un "reino de los fines" espiritual. Así por ejemplo, en una religión que, como la persa, se basa enteramente en la *sola* antítesis del bien y del mal, los espíritus tutelares de los buenos, las *fravashi,* ocupan una posición central en la ordenación jerárquica del mundo. Ellas fueron quienes auxiliaron al soberano supremo, Ahura Mazda, en la creación del mundo, y quienes al final decidirán en su favor la lucha que libra contra el espíritu de las tinieblas y la mentira. "Con su poder y majestad —pregona Ahura Mazda a Zaratustra— cimenté ese cielo que resplandeciente y translúcido cubre y circunda como una casa esta tierra… por su poder y majestad cimenté la anchurosa tierra creada por dios, grande y extensa, soporte de muchas cosas bellas y de toda vida corpórea, de vivos y muertos y de las altas montañas abundantes en viento y agua. Pues si los poderosos ángeles tutelares de los verdaderos creyentes no me hubiesen auxiliado, no estarían aquí el animal y el hombre, que son los mejores de su especie. La mentira tendría el poder y la dominación, a la mentira pertenecería el mundo material."[31] Así pues, aquí la idea de la necesidad de tutelaje alcanza hasta al supremo señor, el propio dios creador, pues según la concepción propia del mazdeísmo, como religión ético-profética, él es lo que es no por su sobresaliente poder físico, sino más bien en virtud del orden sagrado cuyo ejecutor él es. Este orden eterno de la justicia y de la verdad encarna en las fravashi y por intermedio de éstas desciende del mundo de lo invisible al mundo de lo visible. Según un pasaje del Bundahishn, Ormazd concedió a los espíritus tutelares, cuando todavía eran puros espíritus incorpóreos, la posibilidad de elegir entre permanecer en ese estado de pura beatitud o ser dotados de cuerpos para luchar junto con él contra Ahrimán. Los espíritus eligieron esto último; ingresaron al mundo material para librarlo del poder del principio hostil, del poder del mal. Éste es un pensamiento que en su orientación básica casi recuerda el punto culminante del idealismo religioso especulativo. Pues lo sensible y material aparece aquí como límite de lo

“inteligible”, pero como un límite necesario, pues el poder de lo espiritual sólo puede demostrarse y evidenciarse en la superación progresiva de ese límite. Así pues, aquí también la esfera de lo “espiritual” coincide con la de lo “bueno”; el mal no tiene fravashi. Vemos cómo en esta evolución el concepto mítico de alma se ha agudizado y se ha restringido éticamente; pero esta misma restricción implica a la vez una concentración completamente nueva sobre un contenido específicamente espiritual. Pues el alma, como mero principio biológico de movimiento y de vida, ya no coincide ahora con el principio espiritual en el hombre. “Si bien el concepto de fravashi —afirma un expositor de la religión persa— muy probablemente tuvo su origen en el culto a los antepasados, tan pronunciado entre los pueblos indoeuropeos, hubo de experimentar luego una progresiva espiritualización, que acabó por diferenciarlo notablemente del concepto de manes; el hindú o el romano venera el alma de sus difuntos padres, mientras que el adepto al mazdeísmo rinde pleitesía a su propia fravashi y a la de todos los demás hombres, ya sea que estén muertos, vivos o que vayan a nacer en el futuro.”[32] De hecho, el nuevo sentimiento de personalidad que aquí emerge está ligado al nuevo sentimiento temporal que priva en la religión de Zaratustra. La idea ético-profética del futuro lleva a un verdadero descubrimiento de la personalidad, del yo personal del hombre; las primitivas representaciones mitológicas del alma sirven como base para este descubrimiento, pero a todo este material se le imprime al final una forma completamente nueva.

De ahí que en este momento se opere en la esfera de la conciencia mitológica una evolución que está destinada a sobrepasar sus límites. En la historia de la filosofía griega puede rastrearse en todas y cada una de sus fases el desprendimiento del pensamiento *especulativo* del “yo” de su suelo mitológico nativo. La doctrina pitagórica del alma todavía está afectada por completo por la herencia mitológica secular; Rohde ha dicho que en sus rasgos principales ella solamente reproduce los fantasmas de la antigua psicología popular, ampliada y modificada por los teólogos y sacerdotes purificadores y, finalmente, por los órficos.[33] Sin embargo, estos rasgos no agotan la peculiaridad esencial de la psicología pitagórica, ya que está fundada en el mismo factor que da su sello específico al concepto pitagórico del mundo. El alma no es ni algo material ni, pese a todas las representaciones acerca de la peregrinación mítica de las almas, un nuevo soplo o una mera sombra, sino que en su más profundo ser y en su fundamento último está definida como número y armonía. En el *Fedón* platónico Simmias y Cebes, discípulos de Filolao, desarrollan esta concepción acerca del alma considerada como “la armonía del cuerpo”. Y sólo entonces el alma participa de la idea de *medida* como expresión del límite y de la forma en cuanto tales del orden lógico y ético. De este modo el número se convierte en soberano no sólo de todo ser cósmico sino incluso de todas las cosas divinas y demoniacas.[34] Y esta conquista teórica, esta subordinación del mundo mítico-demoniaco a una *ley* determinada, expresada en el número, se ve complementada y correspondida por el desenvolvimiento que experimenta en la filosofía griega el problema fundamental de la ética. Este desenvolvimiento prosigue hasta Demócrito y Sócrates a partir de la frase de Heráclito de que el carácter del hombre es su demonio.[35] Quizá sólo

en esta conexión podemos comprender plenamente el sentido y resonancia del demonio socrático y del concepto socrático de *eudemonía*. La eudemonía se basa en la nueva forma del saber que arranca de Sócrates. Dicha forma se alcanza cuando el alma deja de ser mera potencia natural y se concibe a sí misma como sujeto moral. Apenas ahora se ha liberado el hombre del temor frente a lo desconocido, del temor frente a los demonios; esto se debe a que ya no siente que su yo, su fuero interno, está dominado por un oscuro poder mitológico, sino que se sabe capaz de moldearlo con una clara inteligencia a partir de un principio de conocimiento y de voluntad. Así pues, frente al mito emerge una nueva conciencia de libertad interna. En los estadios primitivos del animismo todavía hoy encontramos detalladamente desarrollada la concepción de que el hombre es elegido por su demonio anímico. Entre los batacs de Sumatra, el padre de los dioses y de los hombres ofrece varios destinos vitales al alma antes de que encarne en el cuerpo; la elección que haga predetermina el destino del hombre en que el alma entrará, predetermina su carácter, su ser y todo el curso de su vida.[36] En el libro décimo de la *República,* Platón adoptó este motivo mitológico fundamental acerca de la elección de las almas, pero únicamente lo emplea para extraer de él una nueva consecuencia opuesta al modo mítico de pensar y al mundo del sentimiento mítico. "Un genio no os escogerá —anuncia Laquesis a las almas—, sino que cada una de vosotras escogerá el suyo… La virtud no tiene dueño; se une a quien la honra y huye del que la desprecia. Cada cual es responsable de su elección, porque Dios es inocente" *(República).** Esta sentencia es comunicada a las almas en nombre de la necesidad, de la cual Laquesis aparece como hija, pero cuando la necesidad ética sustituye a la necesidad mitológica, su ley coincide con la ley de la más elevada libertad moral. El verdadero yo del hombre se confiere, conquista y augura a través de la idea de la autorresponsabilidad. Pero la evolución ulterior del concepto de alma en la filosofía griega muestra francamente cuán difícil es, inclusive para la conciencia filosófica, preservar en toda su peculiaridad específica el nuevo significado que entraña ahora este concepto. Si se recorre el camino que conduce de Platón a la *Stoa* y al neoplatonismo, se ve que la vieja concepción mítica del demonio del alma vuelve gradualmente a adquirir preponderancia: entre las obras de Plotino se encuentra una obra que de nuevo trata expresamente "del demonio que nos ha tocado en suerte" [37]

Pero hay todavía otro aspecto, no tanto ético, sino más bien puramente *teórico,* en el cual el descubrimiento de la subjetividad en la conciencia mítico-religiosa precede a su descubrimiento en la conciencia teórico-filosófica. Ya la primera penetra en la idea de un "yo" que ya no es determinable cósicamente ni mediante ninguna analogía con las cosas, sino como un yo *para* el cual todo lo objetivo existe como mera "apariencia". El desarrollo del pensamiento hindú proporciona el ejemplo clásico de esa versión del concepto del yo, la cual se mantiene en el límite entre la concepción mitológica y la consideración especulativa. En la especulación de los Upanishads se destacan clarísimamente cada uno de los estadios del camino que hubo de recorrerse. Se ve cómo el pensamiento religioso busca siempre nuevas imágenes para el yo, para el sujeto considerado como lo intangible e incomprensible, y también se ve cómo al final sólo

puede determinar este yo desechando de nuevo todas esas insuficientes e inadecuadas imágenes plásticas. El yo es lo más pequeño y lo más grande: el Atman en el corazón es menor que el grano de arroz o de mijo y, sin embargo, es mayor que el espacio aéreo, mayor que el cielo y que todos estos mundos. No está sujeto a barreras espaciales, al "aquí" y "allá", ni tampoco a la ley de la temporalidad, al nacer y perecer, a la acción y a la pasión, sino que todo lo abarca y todo lo gobierna. Pues frente a todo lo que es y acaece, el yo se sitúa como mero *espectador* que no está involucrado en lo que contempla. Este *acto* de pura contemplación lo distingue de todo lo que tiene *forma* "objetiva", "figura y nombre". Al yo sólo resta determinarlo simplemente como "él es", sin ninguna otra particularización ni calificación. Así pues, el yo se opone a todo lo inteligible y, sin embargo, es el meollo de lo inteligible. Solamente quien no lo conoce lo conoce; quien sabe de él, no sabe de él. No es conocido por el conocedor y es conocido por el no conocedor.[38] Toda la intensidad del impulso cognoscitivo se dirige a él, pero a la vez en él está contenida toda la problematicidad del saber. No son las cosas las que deben evidenciarse a través del conocimiento, sino que es el yo el que debe ser visto, oído, comprendido; quien lo ha visto, oído, comprendido y conocido, conoce todo el mundo. Y, sin embargo, justamente esta entidad omnisciente es en sí misma incognoscible. "Pues donde hay una dualidad, uno ve al otro, uno huele al otro, uno escucha al otro, uno habla al otro, uno comprende al otro, uno conoce al otro… Pero ¿cómo habría uno de conocer a aquél a través del cual conoce todo esto, cómo habría de conocer al cognoscente?[39] Más claramente no se puede expresar que aquí se abre para el espíritu una nueva certidumbre que, sin embargo, como *principio* de conocimiento no es comparable a ninguno de sus *objetos* o productos y que, consiguientemente, es inaccesible a todos esos modos y medios de conocimiento adecuados precisamente para esos objetos. No obstante, sería precipitado querer concluir a partir de aquí una íntima afinidad, para no hablar ya de una identidad, entre el concepto del yo de los Upanishads y el concepto del yo del moderno idealismo filosófico.[40] Pues el método mediante el cual la mística religiosa trata de aprehender la subjetividad pura y de determinar su contenido es claramente distinto del método del análisis crítico del saber y su constitución. La *dirección* general del movimiento mismo, la dirección de lo "objetivo" a lo "subjetivo", pese a todas las diferencias en cuanto a la meta en la que al final desemboca ese movimiento, sigue siendo un factor coincidente. Tan grande como el abismo que separa al yo de la conciencia mítico-religiosa respecto del yo de la "apercepción trascendental", así de grande es la distancia que dentro de la conciencia mitológica existe entre las primeras representaciones primitivas sobre el demonio del alma y la concepción más avanzada en la que el yo es aprehendido en una nueva forma de "espiritualidad" como sujeto del querer y del conocer.

II. El desarrollo del sentimiento de sí mismo a partir del sentimiento de la unidad y de la vida

1

La contraposición de "sujeto" y "objeto", la diferenciación del yo respecto de todo lo cósicamente dado y determinado, no es empero la única forma en que se verifica el progreso que va desde un sentimiento general de la vida, todavía indiferenciado, hasta el concepto y la conciencia del "yo". Mientras que en la esfera del conocimiento puro el progreso estriba principalmente en separar el principio del conocimiento respecto de su contenido, lo cognoscente respecto de lo conocido, la conciencia mitológica y el sentimiento religioso entrañan todavía otra antítesis más fundamental. Aquí el yo no está referido directamente al mundo exterior, sino que originalmente se refiere más bien a una existencia y a una vida personales semejantes al yo. La subjetividad tiene como correlato no cualquier cosa exterior, sino más bien un "tú" o "él" del cual, por una parte, se distingue para, por otra parte, reunirse con él. Este "tú" o "él" constituye el verdadero antipolo que necesita el yo para encontrarse y determinarse a sí mismo en él. Pues también en este caso el sentimiento y la conciencia individuales de sí mismo no se hallan al comienzo, sino al final de la evolución. En los primeros estadios de la evolución hasta los cuales podemos remontarnos, encontramos que el *sentimiento de sí mismo* está todavía directamente fundido con un cierto *sentimiento comunitario* mítico-religioso. El yo sólo se siente y se conoce a sí mismo en la medida en que se aprehende como miembro de una comunidad, en la medida en que se ve agrupado junto con otros en la unidad de una familia, de una tribu o de un organismo social. Sólo en y a través de esa unidad se posee a sí mismo. Su propia existencia y vida está ligada en cada una de sus manifestaciones a la vida del todo circundante como por una especie de vínculos mágicos invisibles. Esta liga sólo muy gradualmente puede aflojarse y relajarse, sólo muy gradualmente puede llegarse a una independencia del yo frente a las esferas de vida que lo rodean. Y aun aquí el mito no sólo *acompaña* este proceso sino que lo *procura* y *condiciona;* el mito constituye una de sus fuerzas propulsoras más importantes y operantes. Puesto que cada nueva actitud que el yo asume frente a la comunidad encuentra su expresión en la conciencia mitológica, puesto que principalmente esa actitud se objetiviza mitológicamente en la forma de la creencia en el alma, la evolución del concepto de alma no sólo deviene una representación, sino un instrumento espiritual para el acto de "subjetivación", es decir, para obtener y aprehender el yo individual.

Ya la consideración de los meros *contenidos* de la conciencia mitológica nos indica que estos contenidos en modo alguno se derivan exclusiva o predominantemente del ámbito de la intuición inmediata de la naturaleza. Aun cuando no consideremos, como hace la

teoría "manística" representada y estructurada principalmente por Herbert Spencer, que *la creencia en los antepasados y el culto a los antepasados* es el auténtico *origen* del pensamiento mitológico, aparentemente puede demostrarse que juega un papel decisivo siempre que se llega a una clara formación y representación del alma, a una determinada "teoría" mítica sobre la morada y procedencia de las almas. De las grandes religiones cultas, es particularmente la religión china la que tiene sus raíces en la creencia en los antepasados y la que parece haber conservado con la mayor fuerza sus rasgos originales. Ahí donde impera esa creencia, el individuo se siente no sólo *ligado* a sus antepasados a través del proceso continuo de generación, sino que se sabe *idéntico* a ellos. Las almas de los ancestros no han muerto; subsisten y son para venir a encarnar nuevamente en sus descendientes, para revivir permanentemente en las generaciones recién nacidas. Inclusive cuando este ámbito primigenio de la intuición mítico-social se ensancha, cuando la intuición avanza de la familia a la tribu y de ésta a la nación, vemos que cada una de las fases de este avance posee, por así decirlo, su "exponente" mitológico. Toda transformación de la conciencia social se manifiesta en la forma y figura de los dioses. Entre los griegos, por encima de los dioses de la familia, ϑεοὶ πατρῷοι, se encuentran los dioses de la fratría y los de la tribu, ϑεοὶ φράτριοι y φύλιοι, los cuales a su vez están subordinados a los dioses de la ciudad y a las divinidades nacionales generales. De este modo, el "estado de los dioses" viene a ser la imagen fiel de la organización de la vida social.[1] Schelling anticipó ya una objeción decisiva contra el intento de querer *derivar* la forma y el contenido de la conciencia mitológica a partir de las correspondientes relaciones empíricas de la sociedad humana, haciendo así de la existencia social el *fundamento* de la religión y haciendo de la sociología el fundamento de la ciencia de la religión. "A mí me parece —advierte Schelling en sus lecciones sobre la filosofía de la mitología— que justamente esto, que a nadie escandaliza, necesita ser investigado, a saber: si es posible que la mitología haya *surgido* de o en una nación. Pues, en primer término ¿qué es una nación o qué la hace ser una nación? Indiscutiblemente que no es la mera coexistencia espacial de un mayor o menor número de individuos físicamente semejantes, sino la comunidad de conciencia que hay entre ellos. Esta comunidad tiene sólo su expresión inmediata en la lengua común, pero ¿dónde habríamos de hallar esta comunidad misma o su fundamento si no es en una cosmovisión común y, a su vez, dónde habría de estar ésta implicada y dada originalmente para la nación si no es en su mitología? Consiguientemente, parece imposible que una nación ya existente llegue luego a una mitología, ya sea por invención de individuos de la nación o bien por creación instintiva común. Esto también es imposible, porque es inconcebible que un *pueblo exista* sin mitología. Quizá se piense en replicar que la cohesión de una nación se debe al común ejercicio de alguna ocupación, verbigracia, la agricultura o el comercio, a costumbres, legislación o autoridad comunes. Es cierto que todo esto pertenece al concepto de nación, pero es casi ocioso recordar cuán íntimamente ligadas están con representaciones de los dioses la autoridad, la legislación, las costumbres y las mismas ocupaciones en todas las naciones. La cuestión es justamente si todo esto, que está supuesto en una nación y que se da *con* ella, es concebible sin nociones religiosas, las

cuales nunca están exentas de mitología."[2]

Metodológicamente, estas palabras de Schelling conservan su vigencia aunque sustituyamos la "nación" por alguna comunidad social más primitiva, a fin de derivar de ella, como forma básica real, la forma ideal de la conciencia religiosa. Pues también aquí es preciso invertir la consideración en un punto determinado: la conciencia mítico-religiosa no *resulta* simplemente del estado fáctico de la forma social, sino que es una de las *condiciones* de la estructura social, uno de los *factores* más importantes del sentimiento y de la vida en comunidad. El mito mismo es una de esas *síntesis* espirituales que hacen posible un vínculo entre el "yo" y el "tú", que establecen una determinada unidad y una determinada oposición, una relación de comunión y una relación de tensión entre individuo y comunidad. De hecho, el mundo mítico y religioso no se comprende en su auténtica profundidad mientras se le considere solamente como expresión, esto es, como simple reproducción de cualesquiera divisiones preexistentes, ya sea que éstas correspondan a la realidad natural o a la realidad social. Por el contrario, debemos verlo como un instrumento de la "crisis" misma, como un instrumento del gran proceso espiritual de diferenciación en virtud del cual surgen, del caos del primer sentimiento vital indefinido, determinadas formas originarias definidas de conciencia social e individual. En este proceso, los elementos de existencia social y física constituyen solamente la materia, la cual recibe su configuración propiamente dicha a través de ciertas categorías espirituales fundamentales que no están dispuestas en ella misma ni son derivables de ella. Es aquí donde la orientación del mito se caracteriza sobre todo por efectuar de un modo enteramente distinto la delimitación entre el "interior" y el "exterior" y por trazar las líneas divisorias en una posición distinta a como ocurre en la forma del conocimiento empírico-causal. Aquí, ambos factores de la intuición objetiva y del sentimiento subjetivo de sí mismo y de la vida entran en una relación completamente distinta a la que encontramos en la estructura del conocimiento teorético, y este cambio de acento modifica todas las *medidas* fundamentales del ser y del acaecer; las diferentes esferas y dimensiones de lo real se unen y se separan según puntos de vista completamente distintos a los que rigen para la ordenación y articulación puramente empíricas del mundo de las percepciones, para la estructuración de la experiencia pura y su objeto.

Describir en detalle las conexiones entre forma de relación y forma social es tarea de la sociología de la religión, la cual existe hoy como ciencia especial con problemas y métodos propios. Nosotros, por nuestra parte, sólo tratamos de descubrir las categorías religiosas generalísimas que operan no en esta o aquella forma de organización social en particular, sino en la constitución de las formas fundamentales de la conciencia social en cuanto tal. La "aprioridad" de estas categorías no puede afirmarse sino en el mismo sentido que el idealismo crítico supone y acepta también respecto de las formas fundamentales del conocimiento. Tampoco ahora puede tratarse de entresacar un grupo fijo de representaciones religiosas que figuren siempre y en todas partes del mismo modo y que operen del mismo modo en la estructura de la conciencia social, sino que lo único que puede establecerse es una determinada dirección de la *cuestión,* una unidad del "punto de vista" desde el cual la intuición mítico-religiosa lleva a cabo la estructuración

del mundo y de lo social. Este punto de vista puede llegar a precisarse mejor a través de las particulares condiciones vitales en que se encuentra y desarrolla cada sociedad en concreto; sin embargo, esto no impide que se reconozca también la operancia de ciertos motivos espirituales de conformación, universales y continuos. En primer término, la evolución del mito muestra con especial claridad una cosa: que incluso la forma más general de la conciencia humana del género, aun en el modo en que el hombre se diferencia a sí mismo de todas las demás formas biológicas a fin de agruparse con sus semejantes en una "especie" natural propia, no debe ser comprendida como dada en calidad de *punto de partida* de la cosmovisión mítico-religiosa, sino que hay que entenderla como un producto mediato, como un *resultado* de esta misma cosmovisión. Para la conciencia mítico-religiosa, los límites de la especie "hombre" no son rígidos sino enteramente flexibles. Sólo a través de una progresiva concentración, mediante un estrechamiento de ese sentimiento vital universal, punto de partida del mito, llega éste de manera paulatina al sentimiento social específicamente humano. En estadios iniciales de la concepción mitológica del mundo no existe ningún límite preciso que separe al hombre de la totalidad de las cosas vivientes, del mundo de las plantas y de los animales. Especialmente, las concepciones del *totemismo* se caracterizan porque aquí el "parentesco" entre el hombre y el animal, y en particular el parentesco entre un determinado clan y su animal o planta totémicos, no está tomado en sentido figurado, sino en el estricto significado de la palabra. El hombre no se siente separado del animal ni en sus actos y quehaceres, ni en toda su forma y modo de vida. Todavía hoy tenemos informes de que los bosquimanos, al preguntárseles, no pueden mencionar ni una sola diferencia entre el hombre y el animal.[3] Entre los malayos existe la creencia de que los tigres y los elefantes tienen una ciudad en la jungla, donde habitan casas y se conducen en todos los aspectos como seres humanos.[4] Independientemente de la explicación *específica* que se acepte sobre la significación y origen del totemismo, la posibilidad de esa mezcla de "especies" biológicas y esa total fusión de sus límites naturales y espirituales en la conciencia mítica primitiva —que en otros aspectos se caracteriza por la agudeza con que aprehende todas las distinciones sensibles concretas, todas las diferencias de la forma perceptible— debe estar fundada en alguna tendencia universal de la "lógica" del pensamiento mitológico, en la forma y dirección de su conceptuación y de su clasificación en general.

La clasificación mitológica se distingue en especial de la que se emplea en nuestra imagen empírico-teorética del mundo en que la primera carece del instrumento estrictamente intelectual que posee y utiliza con frecuencia la segunda. Cuando el conocimiento empírico y racional divide la realidad de las cosas en especies y clases, se sirve de la forma de deducción e inferencia causales como vehículo y como hilo conductor de la consideración. Los objetos son agrupados en géneros y especies, no tanto sobre la base de sus semejanzas o diferencias perceptibles de modo puramente sensible, sino más bien sobre la base de su dependencia causal. Nosotros los ordenamos no de acuerdo con su modo de *darse* a la percepción exterior o interior, sino de acuerdo con su modo de "agruparse" según las leyes de nuestro *pensamiento* causal. Así pues,

toda la distribución de nuestro espacio empírico perceptivo está determinada por las reglas de este pensamiento: el modo en que hacemos resaltar los objetos individuales en este espacio y los contrastamos entre sí, el modo en que determinamos su posición y su distancia recíproca: todo esto no se deriva de la simple sensación, del contenido material de las impresiones visuales o táctiles, sino de la forma de su coordinación y enlace causales, de actos de inferencia causal. Y aun nuestra clasificación y delimitación de las formas morfológicas, de los géneros y especies biológicas, sigue el mismo principio en la medida en que esencialmente se apoya en los criterios que extraemos de las reglas de la herencia, de nuestra intelección de la secuencia y de relación causal de la procreación y el nacimiento. Siempre que hablamos de un determinado "género" de seres vivientes, presuponemos esta representación de su engendramiento de acuerdo con determinadas leyes naturales; la idea de la unidad del "género" se apoya en el modo en que lo pensamos como reproduciéndose a través de una serie continua de procreaciones, como regenerándose ininterrumpidamente. "En el reino animal —dice Kant en su tratado "Von den verschiedenen Rassen der Menschen" [Sobre las diferentes razas de hombres]— la clasificación natural en géneros y especies se basa en la ley común de la reproducción, y la unidad de los géneros no es otra cosa que la unidad de la capacidad de procreación universalmente válida para una cierta multiplicidad de animales… La clasificación académica busca clases y se basa en semejanzas, pero la clasificación natural se remonta a troncos y clasifica a los animales según los parentescos, atendiendo a la generación. Aquélla proporciona un sistema escolar para la memoria; ésta, un sistema natural para el entendimiento. La primera sólo tiene la intención de subsumir a las criaturas bajo títulos; la segunda, de someterlas a leyes." El modo mitológico de pensar nada sabe de ese "sistema natural para el entendimiento", nada sabe de una reducción de las especies a troncos y a la ley fisiológica de la generación. Pues para él la generación y el nacimiento mismo no son procesos puramente "naturales" sujetos a reglas universales y fijas, sino que en esencia son sucesos *mágicos*. El acto de la concepción y el acto del nacimiento no se comportan entre sí como "causa" y "efecto", ni como dos estudios cronológicamente separados de una relación causal unitaria.[5] Entre las tribus aborígenes australianas, las cuales parecen haber conservado con la mayor pureza ciertas formas básicas de totemismo, predomina la creencia de que la preñez de la mujer está conectada con determinados lugares, con ciertos centros totémicos en los cuales habitan los espíritus de los ancestros; si la mujer permanece en esos lugares, el espíritu ancestral penetra en su vientre para volver a renacer en él.[6] Frazer ha intentado explicar a partir de esta idea básica la procedencia y el contenido de todo el sistema totémico.[7] Pero independientemente de que tal explicación sea admisible y suficiente, la idea por sí misma arroja luz sobre la forma en que se lleva a cabo la creación de los conceptos mitológicos de género y especie. Según la concepción mitológica, la especie no se constituye reduciendo a una unidad determinados elementos sobre la base de su "semejanza" sensible inmediata, o sobre la base de su interdependencia causal inmediata, sino que su unidad tiene una raíz originalmente mágica. Esos elementos que pertenecen a un mismo campo de influjo mágico, que cumplen en forma conjunta una determinada *función*

mágica, muestran siempre la tendencia a fusionarse, a convertirse en meras formas de aparecer de una identidad mítica que yace detrás de ellos. Al analizar la forma mitológica de pensar, tratamos de comprender esta fusión a partir de la esencia misma de esta forma de pensamiento. Mientras que el pensamiento teorético mantiene como elementos independientes los miembros entre los cuales efectúa él un determinado enlace sintético, separándolos y diferenciándolos al mismo tiempo que los interrelaciona, en el pensamiento mitológico se funde en *una* forma indiferenciada todo lo que es recíprocamente relacionado, todo lo que está unido como por un vínculo mágico.[8] De este modo, las cosas que desde el punto de vista de la percepción inmediata aparecen desemejantes o desde el punto de vista de nuestros conceptos "racionales" aparecen disímiles pueden aparecer como "semejantes" o "iguales" en la medida en que entren como miembros de un mismo complejo mágico.[9] La aplicación de la categoría de igualdad no se efectúa sobre la base de la concordancia en cualesquiera características sensibles o en factores conceptuales abstractos, sino que está condicionada por la ley de la relación mágica, de la "simpatía" mágica. Todas las cosas que están unidas por esta simpatía, que "coinciden", se apoyan y se favorecen mágicamente, se agrupan en la unidad de un género mitológico.[10]

Si aplicamos este principio de "conceptuación" mitológica a la *relación entre hombre y animal,* se abre un camino por el cual pueden llegarse a comprender, si no las ramificaciones y derivaciones del totemismo, al menos sí su *forma básica* general. Pues en estas relaciones encontramos cumplido desde el comienzo un momento esencial, una condición fundamental de la constitución mítica de la unidad. La relación originaria que existe en el pensamiento primitivo entre hombre y animal no es ni exclusivamente práctica ni sólo empírico-causal, sino que es una relación puramente mágica. Para la concepción de los pensamientos "primitivos", los animales aparecen más dotados de ciertos poderes mágicos que todos los otros seres. Se tienen informes de que ni el mahometismo ha sido capaz de erradicar el temor y la reverencia tan profundamente arraigados que los malayos sienten frente al animal; entre ellos se atribuían siempre poderes demoniacos sobrenaturales especialmente a los animales mayores: al elefante, al tigre, al rinoceronte.[11] Es bien sabido que para la concepción primitiva los animales que aparecen en una determinada estación del año eran considerados casi siempre como los acarreadores, los causantes de esa estación; en el pensamiento mítico es de hecho la golondrina la que "hace" el verano.[12] Y así como el influjo que el animal ejerce sobre la naturaleza y el hombre siempre es entendido en este sentido mágico, lo mismo puede aplicarse también a cualquier forma de conducta práctico-activa del hombre para con el animal. Tampoco la cacería es una mera técnica para rastrear y matar la pieza y cuyo éxito depende exclusivamente de la observancia de determinadas reglas prácticas, sino que presupone una relación mágica que el hombre establece entre él mismo y su presa. Entre los indios norteamericanos siempre se observa que la cacería "real" debe ir precedida por su ejecución mágica, la cual suele prolongarse por días y semanas y está sujeta a medidas de seguridad mágicas perfectamente determinadas, a una multitud de

prescripciones tabú. La danza del bisonte, por ejemplo, precede a la caza del bisonte, en la cual se representan mímicamente con todo detalle la captura y muerte de la presa.[13] Y este ritual mítico no es sólo juego o mascarada sino una parte integrante de la cacería "real", en la medida en que el éxito de la caza depende esencialmente de su estricta observancia. Un ritual semejante, estrictamente observado, se sigue en la preparación o disfrute de las comidas. Todo ello muestra que para la concepción primitiva, animal y hombre se encuentran en una relación mágica universal, muestra que su influencia mágica pasa continuamente del uno al otro y se funde con la del otro.[14] Pero, desde el punto de vista del pensamiento mitológico, justamente esta unidad no sería posible si no se fundara en una unidad de *esencia*. Así pues, aquí se invierte la relación válida en nuestra clasificación teórica de la naturaleza en determinadas formas biológicas diferentes entre sí, en "especies" y "clases". La determinación de la especie no se basa en las reglas empírico-causales de la reproducción; la noción de "género" no depende de la relación empírica del *gignere* y del *gigni,* sino que la convicción de la identidad del género, surgida por razón de la recíproca relación mágica entre hombre y animal, es lo primario, a lo cual se asocia indirectamente la idea de la "ascendencia" común.[15] Aquí la identidad en modo alguno es meramente "deducida"; es una identidad en la cual se cree mitológicamente porque se la vive y se la siente mágicamente.[16] Ahí donde las concepciones totémicas han conservado toda su genuina intensidad y vitalidad, encontramos todavía hoy en día la creencia de que los miembros de los diferentes clanes no sólo descienden de diferentes ancestros animales, sino que *son* realmente esas especies de animales; determinados animales acuáticos, jaguares o papagayos rojos.[17] Pero aunque uno de los supuestos básicos del totemismo se nos haga comprensible a partir de la dirección general del pensamiento mítico, aunque nos percatemos de que las "especies" de lo viviente deben delimitarse para este pensamiento de modo enteramente distinto al de la percepción empírica y de la consideración empírico-causal, con ello no habremos resuelto todavía el verdadero problema que nos plantea el totemismo. Pues la peculiaridad específica de los fenómenos que solemos agrupar bajo el concepto general de totemismo no reside en que aquí se establecen entre el hombre *en general* y determinadas especies animales ciertos vínculos, ciertas identidades mitológicas, sino en que cada grupo en particular posee su animal totémico específico, con el cual guarda una relación especial, con el cual aparece "emparentado" y "perteneciéndole" en sentido estricto. Esta *diferenciación,* junto con sus consecuencias sociales y fenómenos colaterales, entre los cuales destaca el principio exogámico, la prohibición del matrimonio entre miembros del mismo grupo totémico, es la que constituye la forma fundamental del totemismo. Pero, según parece, también podemos aproximarnos a la comprensión de esta misma diferenciación si nos apoyamos en que el modo en que se lleva a cabo la intuición y la división en "clases" que el hombre hace de la realidad objetiva se deriva en última instancia de diferencias en cuanto al modo y dirección de su *actuar*. Más tarde hemos de considerar en detalle cómo este principio rige toda la estructura del mundo de la intuición mitológica, cómo el mundo de los *objetos* mitológicos aparece casi siempre como una

mera proyección objetiva de la *actividad* humana.[18] Aquí basta con tener presente cómo el primer germen de esa evolución se da ya en los niveles inferiores del pensamiento mitológico, dentro de la cosmovisión mágica, en la medida en que las potencias mágicas, de las cuales depende todo acaecer, no están igualmente difundidas en todas las esferas de la realidad, sino que pueden estar distribuidas de modo muy distinto en ella. Aun ahí donde la intuición de la actividad "subjetiva" está tan poco individualizada que todo el mundo parece poseído por una fuerza mágica indeterminada y la atmósfera parece cargada de una especie de electricidad espiritual, los sujetos individuales participan en distinta medida de esa fuerza impersonal universalmente difundida. La potencia mágica, que se infiltra en el todo y lo domina, aparece en forma particularmente intensificada y concentrada en algunos individuos y en algunas clases y castas. El poder a secas, el mana universal, se divide en las formas particulares del mana de los guerreros, del mana de los caudillos, de los sacerdotes, de los curanderos.[19] Pero junto a esta particularización cuantitativa, en la cual el poder mágico todavía aparece como una posesión común y transferible que, por así decirlo, está almacenada sólo en ciertos lugares y en ciertas personas, una particularización cualitativa puede y debe aparecer también en una época temprana. Pues ningún tipo de sociedad, por "primitiva" que sea, puede concebirse como una mera entidad colectiva en la cual sólo se haya llegado a la intuición del ser y del actuar del todo, pero no se haya llegado a tener conciencia del actuar de las partes. Por el contrario, ya desde épocas tempranas deben darse al menos las primeras instancias de una diferenciación individual o social, debe llegarse a una división y estratificación múltiple de la actividad humana, la cual también habrá de expresarse y reflejarse luego de algún modo en la conciencia mitológica. No cualquier individuo, clan o grupo puede hacerlo todo, sino que a cada uno le está reservada una determinada esfera de acción en la cual tiene que ponerse a prueba y más allá de la cual su poder queda anulado. A partir de estos límites del *poder* se van definiendo gradualmente para la intuición mitológica los límites del *ser* y de sus diversas clases y especies. Mientras que el rasgo esencial del conocimiento puro, de la "teoría" pura, es que para él la esfera de la visión es más amplia que la de la acción, la intuición mitológica se reduce al campo del que se ocupa y domina mágico-prácticamente. A ella pueden aplicarse las palabras del *Prometeo* goethiano: para ella sólo existe la esfera que llena con su actividad; nada hay más arriba ni más abajo. Pero de esto resulta que a cada tipo y dirección del actuar le debe corresponder un determinado aspecto de la realidad y de la relación entre los elementos de la realidad. El hombre se suma a todo ello para formar una unidad de esencia que lo influye directamente y sobre la cual él ejerce su influencia directa. Su actitud frente al animal también debe determinarse y diferenciarse de acuerdo con esta concepción básica. El cazador, el pastor, el agricultor: todos ellos se sienten vinculados al animal en su actividad inmediata; sienten que dependen del animal y, de acuerdo con la regla fundamental que rige toda conceptuación mítica, son "afines" a él. Pero en cada uno de ellos esta comunidad se extiende a esferas vitales completamente distintas, a distintos géneros y especies animales. Quizá a partir de aquí pueda entenderse cómo es que la unidad originaria e indefinida del sentimiento vital, que hace que el hombre se sienta igualmente

ligado a todo lo viviente, poco a poco se transforma en esa relación más específica que liga a cada grupo de hombres con determinadas clases de animales. Precisamente, esos sistemas totémicos, que han sido observados y estudiados con mayor detalle, ofrecen de hecho algunos indicios de que la elección del animal totémico no es en principio algo meramente superficial y causal, no significa una mera "heráldica" sino que ella representa y objetiviza una actitud vital y espiritual específica. Inclusive las sociedades actuales, que sin duda no pueden ser consideradas "primitivas", y en las cuales la imagen original del totemismo está ya encubierta y desfigurada por una multitud de determinaciones accidentales, suelen revelar todavía ese rasgo fundamental con toda claridad. En la imagen mítico-sociológica que los zuñis tienen del cosmos, la organización totémica coincide en gran parte con la organización en castas, de tal modo que los guerreros, los cazadores, los agricultores, los médicos pertenecen a un cierto grupo caracterizado por determinados animales totémicos.[20] Y en ocasiones la afinidad entre el clan mismo y su animal totémico es tan estrecha que apenas puede uno decidir si el clan elige de acuerdo con su peculiaridad un determinado animal totémico, o si más bien se ha configurado y formado de acuerdo con el carácter de ese animal. Animales salvajes y fuertes corresponden a clanes belicosos, mientras que a clanes y oficios pacíficos corresponden animales mansos.[21] Es como si cada clan se contemplara con objetividad a sí mismo en su animal totémico, como si en él reconociera su esencia, su peculiaridad, la orientación básica de su actividad. Y puesto que en los sistemas totémicos desarrollados la organización no se limita a los distintos grupos sociales sino que se extiende de manera concéntrica a todo ser y acaecer,[22] todo el universo es fraccionado de acuerdo con esas "afinidades", es dividido en determinados géneros y especies mitológicas claramente delimitados.[23]

Pero por tajantemente que puedan delinearse gradualmente estas diferenciaciones, para la conciencia y para el sentimiento mitológicos subsiste con la misma intensidad la idea de la *unidad* de la vida. Se siente que ésta tiene siempre el mismo dinamismo y el mismo ritmo, sin importar las diversas configuraciones objetivas en las cuales se pueda manifestar. Ella es la misma no sólo en el hombre y el animal, sino también en el hombre y en el mundo de las plantas. El animal y la planta tampoco están separados con claridad en la evolución del totemismo. El clan le tiene la misma veneración a su planta totémica que a su animal totémico. En provecho de la planta totémica, rigen las mismas prohibiciones que impiden matar al animal totémico o bien lo permiten solamente bajo determinadas condiciones, observando un determinado ceremonial mágico.[24] La "descendencia" del hombre de una determinada variedad de planta, así como la idea de la metamorfosis entre plantas y animales, constituyen un motivo permanente del mito y de las leyendas mitológicas. También aquí la forma exterior y la figura y constitución físicas particulares pueden quedar fácilmente reducidas a meras máscaras, puesto que el sentimiento de la comunidad de todo lo viviente borra desde el comienzo todas las diferencias visibles y todas las diferencias que el pensamiento analítico-causal pueda establecer, o bien las considera como diferencias meramente causales y accidentales. Este

sentimiento encuentra su más firme apoyo en la peculiaridad de la intuición temporal mítica, según la cual toda vida se basa en *fases* perfectamente determinadas que siempre y en todas partes se repiten del mismo modo.[25] Todas estas fases en modo alguno son medidas sólo con arreglo a las cuales nosotros dividimos artificial y arbitrariamente el acaecer, sino que ellas representan la esencia y la constitución básica de la vida misma, considerada como una unidad *cualitativa* permanente. Así pues, en el germinar, crecer, decaer y marchitarse del mundo de las plantas el hombre no ve una simple *expresión* mediata y refleja de su propio ser, sino que en ello se capta y se conoce directamente a sí mismo; en ello sufre su propio destino. "Del invierno —dice un proverbio védico— con certeza surge renaciente la primavera. Pues a partir de aquél vuelve ésta a existir. Vuelve a existir verdaderamente en este mundo quien conoce esto." [26] De las dos grandes religiones cultas, la religión fenicia es la que en especial conservó con mayor pureza y desarrolló con mayor intensidad este sentimiento mítico fundamental. Esta "idea de la vida" ha sido caracterizada justamente como la idea central de esta religión, idea de la cual emana todo lo demás. Mientras que en el panteón fenicio los baales parecen ser configuraciones relativamente tardías y aparecen no tanto como personificaciones de las fuerzas de la naturaleza sino como señores de la estirpe y soberanos de las tierras, la diosa Astarté no posee originalmente ninguno de esos vínculos nacionales. Ella representa más bien la diosa madre a secas, de cuyo seno emana toda vida y que no sólo engendra la estirpe, sino también toda existencia físico-natural. Frente a ella, considerada como la eterna generadora, como imagen de la fertilidad inagotable, se encuentra la imagen del dios juvenil, su hijo, quien, aunque está sujeto a la muerte, se libera una y otra vez de ella para resucitar asumiendo una nueva forma de existencia.[27] Esta imagen del dios que muere y resucita no sólo se conserva en la mayor parte de las religiones históricas sino que inclusive vuelve a hallarse en las concepciones religiosas de los primitivos, con diversas variantes, pero en forma esencial idéntica. Y siempre brota de ella la más poderosa fuerza cultural. Si comparamos el culto a la vegetación de los primitivos con el culto de Tamuz en Babilonia, el culto de Adonis en Fenicia, el culto frigio de Attis y el culto tracio de Dionisos, todos ellos revelan una misma directriz básica de evolución y una misma fuente de excitación específicamente religiosa. En ninguno de estos cultos el hombre permanece en la mera contemplación del acaecer natural, sino que se ve compelido a romper la barrera que lo separa de la totalidad de lo viviente, a acrecentar la intensidad del sentimiento vital de un modo que se *libera* de su particularismo genérico o individual. En las salvajes danzas orgiásticas se alcanza esta liberación, se restablece la identidad con la fuente originaria de toda vida. Aquí no se trata de una sencilla *interpretación* mítico-religiosa del acaecer natural, sino de la compenetración inmediata con él, de un auténtico drama que experimenta en sí mismo el juicio religioso.[28] La *narración* mitológica es, las más de las veces, solamente el reflejo externo de lo que en el interior ocurre; es el delgado velo que deja traslucir este drama. Es así como de la forma del culto de Dionisos surge la leyenda de Dionisos-Zagreus, el cual es vencido por los Titanes, cortado en pedazos y devorado, de tal modo que el ser divino Uno se desvanece

en la multiplicidad de formas de este mundo y en la multiplicidad de hombres: pues de las cenizas de los Titanes, aniquilados por el rayo de Zeus, se origina el género humano.[29] También el culto egipcio de Osiris se basa en la supuesta identidad entre el dios y el hombre. Aquí, el muerto mismo se convierte en Osiris: “Tan cierto como que Osiris vive, también él vivirá; tan cierto como que no ha muerto, tampoco él morirá; tan cierto como que Osiris no está destruido, tampoco él será destruido”.[30] Para la conciencia *metafísica* desarrollada, la certeza de la inmortalidad se basa ante todo en la tajante separación analítica que efectúa esta conciencia entre “cuerpo” y “alma”, entre el mundo del ser físico-natural y el mundo del ser “espiritual”. Pero la conciencia mitológica desconoce originalmente semejante separación, semejante dualismo. Aquí, la certeza de la supervivencia tiene más bien sus raíces en la visión opuesta: se ve con frecuencia fortalecida por la concepción de la naturaleza como un ciclo permanente de nuevos nacimientos. Pues todo nacer y devenir está interrelacionado y mágicamente entrelazado. En las prácticas festivas con las cuales el hombre acompaña determinadas fases importantes del año, sobre todo el descenso del Sol en el equinoccio de otoño o su ascenso y el retorno de la luz y la vida, resalta claramente que no se trata de un mero reflejo, de una imitación analógica de un acontecimiento exterior, sino que aquí la actividad humana y el devenir cósmico están íntimamente entrelazados. Tan poco como la representación mitológica “compleja” descompone originalmente la realidad en una pluralidad de “especies” biológicas claramente diferenciadas entre sí, así de poco se distinguen para ella las distintas fuerzas animadoras y generadoras de la naturaleza. A una misma fuerza vital está encomendado el crecimiento de las plantas y el nacimiento y crecimiento del hombre. De ahí que en el contexto de la cosmovisión y la actividad mágicas uno pueda sustituir al otro. Así como en la conocida costumbre del “tálamo sobre el campo”, la ejecución o representación del acto sexual trae como consecuencia la preñez y fecundidad de la tierra, la representación mímica de la fertilización de la misma, en cambio, da a las almas capacidad y poder de renacer después de la muerte. La lluvia que fecunda la tierra, el arado y el surco tienen respectivamente su contrapartida “mágica” en el semen masculino, en el miembro viril y en el seno femenino: con cada uno se pone y se da el otro.[31]

Por consiguiente, la idea de la *madre tierra* o la correspondiente idea de la tierra como padre constituyen un pensamiento medular y originario que da pruebas de su poder desde las creencias de los primitivos hasta las más elevadas configuraciones de la conciencia religiosa. Entre los uitotos, durante la estación en que no hay frutes, los frutos del campo descienden hasta el padre bajo la tierra: el “alma” de los frutos y de los plantíos va hacia la morada del padre.[32] En las *Coéforos* de Esquilo, en la plegaria de Electra ante la tumba de Agamemnón, se expresa todavía la creencia griega de que la tierra es la madre común que da a luz los hijos del hombre y que los regresará después de su muerte a fin de que resuciten nuevamente en el ciclo del devenir.[33] Inclusive en el *Menexeno* de Platón se encuentra la afirmación de que no es la tierra la que imita a las mujeres en la preñez y el alumbramiento, sino que son éstas las que imitan a la tierra. Pero por la intuición mítica

original no existe ningún antes ni ningún después, ningún primero ni ningún segundo, sino solamente la completa e indisoluble fusión de ambos procesos. Los cultos de los misterios orientan esta creencia general hacia lo individual. A través de la ejecución de los actos sacramentales, que escenifican el secreto último del devenir, del morir y del resucitar, el iniciado trata de obtener la seguridad de la resurrección. En el culto de Isis, ésta, creadora de los verdes sembradíos, es para sus adoradores la madre de dios, la gran madre, la soberana que prodiga la vida a todos los hombres.[34] Y aquí, como en otros cultos de misterios, se enseña expresamente que el iniciado, antes de alcanzar su nuevo *ser espiritual,* su "transfiguración" espiritual, debe haber pasado antes por todos los ámbitos de la *naturaleza* y de la vida física; debe haber estado en todos los elementos y formas de vida, en la tierra, en el agua y en el aire, en los animales y en las plantas; debe haber efectuado un recorrido y una metamorfosis por todas las zonas celestes y todas las formas de animales.[35] Así pues, incluso ahí donde la tendencia básica es hacia una tajante separación de lo espiritual respecto de lo corporal y hacia un dualismo entre cuerpo y alma, siempre vuelve a abrirse paso el sentimiento mítico original de unidad. Hasta las categorías fundamentales de la vida social humana son concebidas y utilizadas primero como "naturales" y como "espirituales". Especialmente la forma primigenia de la familia humana, la tríada de padre, madre e hijo, es introducida directamente a la realidad de la naturaleza del mismo modo y es extraída de ella. En la religión védica, al igual que en la religión nórdica germánica, la "madre tierra" se opone al "padre cielo".[36] Aun en los pueblos polinesios, el origen del hombre se remonta al cielo y a la tierra como sus primeros padres.[37] La tríada de padre, madre e hijo, que se representa en la religión egipcia con las figuras de Osiris, Isis y Horus, aparece en casi todos los pueblos semitas y puede señalarse igualmente entre los germanos,[38] ítalos, celtas, escitas y mongoles. De ahí que Usener vea en la idea de esta tríada de dioses una categoría fundamental de la conciencia mítico-religiosa, una "forma de intuición firmemente arraigada y, consiguientemente, dotada de la fuerza de un impulso natural".[39] En la evolución del cristianismo la concepción ético-religiosa de la "filiación divina" también se fue desarrollando gradualmente a partir de determinadas intuiciones físico-concretas de esa relación. También aquí la esperanza en la resurrección se funda preferentemente en la idea básica de las antiguas religiones primitivas, a saber, que el hombre piadoso está físicamente emparentado con el Dios Padre y es un hijo carnal de Dios.[40]

Así pues, en el mito toda la realidad natural se expresa en el lenguaje de la realidad social-humana y viceversa. Aquí no es posible reducción alguna de un factor al otro, sino ambos determinan en completa *correlación* la estructura y la complexión peculiares de la conciencia mitológica. De ahí que es igualmente unilateral tratar de "explicar" los productos del mito de modo puramente sociológico que de modo puramente naturalista. La moderna escuela sociológica francesa, y particularmente su fundador Émile Durkheim, ha emprendido el intento más penetrante y consecuente de una explicación similar. Durkheim parte de que ni el animismo ni el "naturalismo" pueden ser la auténtica raíz de la religión, pues, en caso de serlo, ello significaría que toda vida religiosa carecería

de un sólido fundamento fáctico y sería una suma de meras quimeras, un conjunto de fantasmas. La religión no puede descansar en un fundamento tan vacilante, sino que, si aspira a alguna especie de realidad interna, entonces debe ser concebida como expresión de una realidad objetiva. Esta realidad no es la naturaleza sino la sociedad; no es de índole física sino social. El verdadero objeto de la religión, el único y originario objeto del cual se derivan todas las configuraciones y manifestaciones religiosas, es el grupo social al cual el individuo pertenece inseparablemente y el cual condiciona completa y absolutamente su ser y su conciencia. Este grupo social, además de determinar la forma de la mitología y de la religión, justamente constituye también el esquema básico y el modelo de toda comprensión teórica para todo *conocimiento* de la realidad. Pues todas las categorías en las que aprehendemos esta realidad —los conceptos de espacio, de tiempo, de sustancia y de causalidad— no son productos del pensamiento individual sino del pensamiento social y, en consecuencia, tienen sus antecedentes socio-religiosos. Explicar estos conceptos y comprenderlos en su auténtica "aprioridad" significa retrotraerlos a esos antecedentes y reducir su estructura, que aparentemente es puramente lógica, a determinadas estructuras sociales. Al individuo le debe parecer *a priori,* universalmente válido y necesario, todo lo que no procede de su propia actividad, sino de la actividad del género. El vínculo real que une al individuo con su tribu, su clan y su familia es por ello el fundamento último de la unidad ideal de su conciencia del mundo, de la estructura religiosa e intelectual del cosmos. Aquí no entraremos en más detalles sobre la fundamentación *epistemológica* que Durkheim dio a su teoría, a su intento de sustituir la deducción trascendental de las categorías por su deducción sociológica. Ya aquí podemos ciertamente preguntar si las categorías, que según él han de ser *derivadas* del ser de la sociedad, no son más bien *condiciones* de este mismo ser; si las formas puras del pensamiento y de la intuición no son las que hacen posible y constituyen el contenido de la sociedad al igual que ocurre con esa legalidad empírica de los fenómenos, a la cual llamamos "naturaleza". Pero aun cuando descartemos esta cuestión, aun cuando nos detengamos exclusivamente en el ámbito de los fenómenos de la conciencia mítico-religiosa, un análisis más profundo nos revela que también en este aspecto la teoría de Durkheim desemboca finalmente en un ὕστερον πρότερον. Pues así como la forma de los objetos materiales de la naturaleza, la legalidad de nuestro mundo preceptual no es algo inmediatamente *dado,* tampoco lo es la forma de la sociedad. Así como la naturaleza se genera a través de una interpretación y elaboración teórica de los contenidos sensibles, la estructura de la sociedad es un ser mediato idealmente condicionado. No es que esta estructura sea la causa última ontológica-real de las "categorías" espirituales, de las religiosas en particular, sino que ella está decididamente determinada por éstas. Si intentamos explicar estas categorías considerándolas meras reproducciones y una especie de copias de la forma real de la sociedad, estamos olvidando que en esta misma forma real ya han intervenido los procesos y formas de la *configuración* mítico-religiosa. No sabemos de ninguna sociedad, por primitiva que sea, que no presente ya alguna especie de "cuño" religioso; y la sociedad sólo puede ser considerada como forma acuñada si suponemos ya implícitamente la índole y dirección

de esta acuñación.[41] Incluso la explicación que da Durkheim del totemismo, considerada por él como la auténtica prueba de la exactitud de su concepción básica, confirma indirectamente dicha relación. Para Durkheim el totemismo no es sino la proyección hacia el exterior de determinados lazos sociales interiores. Puesto que los individuos sólo conocen su propia vida en una sociedad circundante y puesto que dentro de esta sociedad se destacan a su vez grupos particulares que se distinguen entre sí como unidades características, también la existencia objetiva sólo puede aprehenderse espiritualmente a partir de esta forma fundamental de la vivencia, sólo puede ser interpretada en virtud de una detallada organización del ser y del acaecer en "especies" y "clases". El totemismo no hace sino trasladar a la naturaleza en su conjunto las relaciones y nexos que siente inmediatamente el hombre como miembro del cuerpo social; copia en el macrocosmos el microcosmos social. Así pues, para Durkheim también aquí el verdadero objeto en la religión es la sociedad, mientras que el tótem sólo es considerado como un *signo* sensible mediante el cual se le confiere significación social a un objeto cualquiera y se le encumbra hasta la esfera religiosa.[42] Pero esta teoría nominalista, que considera al totem únicamente como una especie de signo casual más o menos arbitrario tras del cual se halla un objeto de veneración mediato completamente distinto, pasa por alto un problema central del totemismo. Concediendo que el mito y la religión necesiten siempre esas imágenes, esos signos sensiblemente presentes, sigue en pie la cuestión de la *peculiaridad* de cada uno de los símbolos mítico-religiosos, cuestión que no puede resolverse mediante la referencia a la función *general* de la simbolización. De hecho, la relación entre todas las formas de la realidad y determinadas formas animales o vegetales sigue sin esclarecerse mientras sigamos sin comprender su carácter específico a partir de una determinada dirección básica del pensamiento y del sentimiento vital míticos y, por tanto, mientras no demos a los signos del totemismo, no un correlato cósico fijo, un *fundamentum in re,* sino un fundamento en la *conciencia* mítico-religiosa. Justamente, la existencia y la forma de la sociedad humana requieren una fundamentación semejante; pues inclusive ahí donde creemos ver frente a nosotros a la sociedad en su forma empírica más incipiente y primitiva, la sociedad no es algo originariamente dado sino algo espiritualmente condicionado y mediato. Toda existencia social tiene sus raíces en determinadas formas concretas de comunidad y de sentimiento comunitario, y en cuanto más logremos desenterrar esta raíz, tanto más claramente veremos que el sentimiento comunitario primigenio no se detiene frente a los límites que trazamos nosotros en nuestras clasificaciones biológicas avanzadas, sino que va más allá de esos límites hacia la totalidad de lo viviente. Mucho antes de que el hombre viera en sí mismo una especie y un género claramente separados que se distinguen del conjunto de la naturaleza en virtud de una capacidad y un mayor valor específicos, se vio a sí mismo como un eslabón en la cadena de la vida en general, dentro de la cual cada ente individual está mágicamente ligado con el todo, de tal modo que no sólo aparece posible sino necesaria, como forma "natural" de la vida misma, una constante transmutación de un ser en otro.[43]

Partiendo de aquí se comprende que tampoco se distingan con claridad los rasgos del

dios, del hombre y del animal en las imágenes que son la vida y el ser originales del mito, y en las cuales encarna inmediata y concretamente su propia esencia. Sólo de manera gradual se va preparando aquí un cambio que es síntoma inequívoco de una transformación espiritual, de una crisis en la evolución de la autoconciencia humana. En la religión egipcia los dioses por regla general toman la forma de animales: el cielo toma la forma de vaca, el Sol la de gavilán, la Luna la de ibis, el dios de los muertos la de chacal, el dios del agua la de cocodrilo. También en los Vedas, junto al antropomorfismo dominante, se notan todavía con claridad las huellas de una concepción teriomórfica más antigua.[44] E inclusive ahí donde los dioses se encuentran ya frente a nosotros en forma claramente humana, su parentesco con la naturaleza animal suele manifestarse a través de su capacidad casi ilimitada de metamorfosearse. El Odín de la mitología germánica, por ejemplo, es el gran hechicero que puede tomar a su antojo la forma de pájaro, de pez, de lombriz. Tampoco la religión griega arcaica contradice esa relación. Los grandes dioses de los arcadios estaban representados en forma de corcel, de oso o de lobo; Démeter y Poseidón aparecen con cabeza de caballo y Pan aparece con figura de macho cabrío. Fue la poesía homérica la que desalojó de Arcadia esta concepción.[45] Y esto es justamente lo que indica que quizás el mito no hubiera llegado nunca por sí mismo a una clara diferenciación, la cual básicamente contradice su propia esencia y su propia intuición "compleja", si otros motivos y otras fuerzas espirituales no hubieran intervenido también. Fue el arte el que, al proporcionar al hombre una *imagen* de sí mismo, también en cierto modo descubrió la *idea* específica del hombre en cuanto tal. En la representación plástica de los dioses puede seguirse casi paso a paso la evolución que tuvo lugar aquí. En el arte egipcio todavía se encuentran constantemente las formas dobles e híbridas que exhiben al dios en forma ya humana, pero con una cabeza de animal, ya sea de serpiente, de rana o de gavilán, o bien con un cuerpo de animal pero con un rostro de rasgos humanos.[46] La plástica griega es la que da el paso decisivo: en la conformación de la figura puramente humana llega a una nueva forma de lo divino y de su relación con el hombre. La poesía participó con la misma intensidad que el arte plástico en este proceso de humanización e individualización. En verdad, las configuraciones poética y mítica tampoco se encuentran aquí en una simple relación de "causa" a "efecto", ni una precede simplemente a la otra, sino que ambas son sólo distintos exponentes de un mismo desarrollo espiritual. "La liberación de la conciencia a través de la diferenciación de las representaciones de los dioses —dice Schelling— dio a los helenos sus primeros poetas y viceversa, este periodo que les dio poetas trajo consigo el desarrollo completo de la historia de los dioses. No es la poesía la que aparece primero, al menos no la verdadera poesía, ni es ella la que propiamente engendra la historia patente de los dioses; ninguna precede a la otra, sino que ambas son la común y simultánea culminación de un estado anterior, de un estado de desarrollo y silencio… La crisis a través de la cual el mundo de los dioses evoluciona hacia una historia de los dioses no se halla fuera de los poetas sino que se efectúa en los poetas mismos, *hace* sus poemas… No son las personas… es la crisis de la conciencia mitológica, al producirse en

ellas, la que hace la historia de los dioses."[47] Pero la poesía ciertamente no sólo refleja esta crisis sino que la acentúa, completándola y decidiéndola. Aquí se confirma de nuevo la regla básica que rige toda la evolución del espíritu, a saber, que el espíritu sólo alcanza su verdadera y completa interioridad al *manifestarse exteriormente*. La forma adoptada por el fuero interno también determina retroactivamente su esencia y su contenido. En este sentido interviene la *épica* griega en la evolución de la historia de la religión griega. Aquí lo decisivo no es la forma técnica de la épica, pues ella puede revestir todavía un contenido mitológico por entero universal para el cual la individualización constituye sólo una fina envoltura alegórica. El poema épico babilónico de Gilgamesh, por ejemplo, todavía presenta claramente el carácter astral universal: bajo la imagen de las hazañas y sufrimientos del héroe Gilgamesh puede discernirse aquí un mito del Sol, una representación del curso solar anual, de la inversión de este curso en dos puntos, etc. Los 12 episodios de la epopeya de Gilgamesh están relacionados con los 12 signos del zodiaco a través de los cuales pasa el Sol en el curso de un año.[48] Pero cualquier interpretación astral semejante, frecuentemente intentada, tiene que fracasar frente a las figuras de la poesía homérica. Aquí ya no se trata de los destinos del Sol y de la Luna, sino que aquí se descubre el *héroe,* y en él al hombre individual como sujeto de la acción y del sufrimiento. Y sólo con este descubrimiento cae una última barrera entre dios y hombre: el héroe es la figura intermedia entre ambos. Así como el héroe, la personalidad humana, aparece elevado a la esfera de lo divino, los dioses, por otra parte, están íntimamente mezclados en la esfera de los acontecimientos humanos, en la cual participan no sólo como espectadores sino también como combatientes y aliados. A través de su relación con el héroe, los dioses son arrastrados completamente a la esfera de la existencia y actividad personales, adoptando en lo sucesivo una figura y una determinación nuevas. Y lo que comenzó en la época griega es concluido y perfeccionado en el drama. También la tragedia griega emerge de un estrato primigenio de la conciencia mítico-religiosa, verdadero sustrato vital del cual no llegó nunca a desligarse por completo. Surge directamente de la acción del culto, de los festivales y coros dionisiacos. Pero el desarrollo que toma deja ver con claridad cómo la tragedia no quedó atrapada en el entusiasmo orgiástico-dionisiaco en el cual tiene sus raíces, sino que a este entusiasmo opone una figura completamente nueva del hombre, un sentimiento nuevo del yo y de la mismidad. Como todos los grandes cultos de la vegetación, el culto de Dionisos siente al yo sólo como un violento desprendimiento de la fuente originaria de la vida, y lo que persigue es el retorno a ella, el "éxtasis" mediante el cual el alma rompe las cadenas del cuerpo y de la individualidad para unirse de nuevo con la vida universal. De este modo, el *único* factor aprehendido aquí de la individualidad es el momento del *aislamiento* trágico, tal como se describe directamente en el mito de Dionisos-Zagreus, el cual es despedazado y devorado por los Titanes. Pero la intuición artística ve en la existencia individual no tanto este *aislamiento* sino más bien la *singularización,* la concentración en una *figura* hermética. Para dicha intuición, el contorno plástico definido es garantía de la perfección. La perfección misma exige la finitud en tanto que exige la rígida determinación y delimitación. Al igual que en la épica y en la plástica, esta

exigencia se cumple en la tragedia griega cuando la persona del director del carro se desprende del conjunto del carro y se destaca como una individualidad espiritual. Pero el drama no puede detenerse aquí; lo que reclama no es la persona sino más bien las personas, la relación del "yo" con el "tú" y el conflicto entre ambos. Así pues, en Esquilo es introducido por vez primera el deuteragonista, al cual Sófocles agrega el tercer actor. Y a este adelanto y desarrollo progresivo del drama corresponde la profundización progresiva del sentimiento y de la conciencia de la personalidad; la propia palabra *persona,* que nos sirve como expresión de esta conciencia, no significó primero más que la máscara del actor. También en la épica se destaca del ámbito del acaecer objetivo la figura del héroe, se destaca el sujeto humano; pero cuando el héroe se diferencia de ese ámbito, se contrapone a él más pasiva que activamente. El héroe está envuelto en estos acontecimientos, sin que los provoque de manera directa ni los condicione necesariamente; él todavía es el juguete de potestades amigas y hostiles, divinas y demoniacas; son ellas y no él las que determinan y gobiernan el curso de los acontecimientos. En este aspecto, también la épica homérica, especialmente la *Odisea,* está todavía próxima al mito y a las leyendas míticas. La astucia, fuerza e inteligencia del héroe, por medio de las cuales parece encauzar su destino, son en sí mismas dones demoniaco-divinos que le son comunicados desde fuera. Es la tragedia griega la que descubre una nueva fuente del yo, oponiéndose a aquella concepción pasiva, al considerar al hombre activo y autorresponsable, convirtiéndolo así verdaderamente en sujeto ético-dramático. "Nadie puede absolverte", replica el coro a Clitemnestra en el *Agamenón* de Esquilo cuando ella trata de culpar del asesinato del esposo a la maldición demoniaca que pesa sobre su casa. Aquí se representa dramáticamente la misma evolución que en la filosofía griega encontró su más pura expresión en la frase de Heráclito ἦϑος ἀνϑρώπῳ δαίμων y en la influencia que este principio tuvo después en Demócrito, Sócrates y Platón.[49] Incluso los dioses son arrastrados en esta evolución, pues también ellos están sometidos al fallo de Dike, la suprema divinidad de la tragedia. Las mismas Erinias, viejas diosas de la venganza, al final se someten al fallo del derecho en las *Euménides* de Esquilo. En tanto que la tragedia, en contraposición a la épica, traslada el centro de los acontecimientos de afuera hacia adentro, surge así una nueva forma de autoconciencia ética a través de la cual se transforma también la esencia y forma de los dioses.

Pero esta crisis de la conciencia religiosa, que se manifiesta en las figuras de los dioses individuales, indica al mismo tiempo una crisis dentro de la conciencia social. En la esfera del pensamiento y del sentimiento en que se mueve la religión primitiva, por ejemplo el totemismo, así como no hay ninguna clara distinción entre el género humano y los géneros de animales y plantas, tampoco hay ninguna delimitación entre el grupo humano en su conjunto y el individuo que pertenece a él. La conciencia individual sigue ligada a la conciencia tribal y se disuelve en ésta. El dios mismo es en primer término el dios de la tribu, no del individuo. El individuo que abandona la tribu o es expulsado de ella ha perdido así su dios: "Vete, sirve a otros dioses", se dice al expulsado.[50] En todo lo que piensa y siente, hace y sufre el individuo se sabe sujeto a la comunidad, así como ésta se

siente ligada a los individuos. Toda mácula que afecte al individuo o todo hecho sangriento que cometa recae sobre la totalidad del grupo como por contagio físico directo. Pues la venganza del alma del muerto no se detiene en el asesino, sino que se extiende a todo lo que con él guarda un contacto directo. En cuanto la conciencia religiosa se eleva a la idea y a la figura de dioses personales, esos vínculos del individuo con el todo empiezan a aflojarse. Apenas ahora alcanza el individuo su sello independiente y su fisonomía personal frente a la vida de la especie. Y esta orientación hacia lo individual va ligada a una nueva tendencia hacia lo universal, lo cual sólo aparentemente contradice a la primera, pero en verdad es correlativa de ella. Pues por encima de la estrecha unidad de la tribu o del grupo surgen ahora las unidades sociales más amplias. Los dioses personales de Homero son también los primeros dioses nacionales de los griegos y, en cuanto tales, se convirtieron precisamente en los creadores de la conciencia helénica universal, pues ellos son los olímpicos, los dioses universales del cielo, los cuales no están sujetos a ninguna localidad o país específicos ni a ningún centro de culto en particular. Así pues, en un mismo acto fundamental de configuración religiosa se efectúa la liberación de la conciencia personal y el surgimiento de la conciencia nacional. Nuevamente queda demostrado que la forma de la representación mítica y religiosa no refleja simplemente determinados *facta* de la estructura social, sino que es uno de los *factores* en virtud de los cuales se estructura toda conciencia social viva. El mismo proceso de diferenciación a través del cual el hombre llega a determinar espiritualmente los límites de su especie, lo conduce poco a poco a trazar también límites más precisos dentro de esta especie y a adquirir conciencia específica de su yo.

2

Las consideraciones precedentes han tratado de mostrar cómo el hombre sólo puede llegar a descubrir y a adquirir conciencia de su propio *interior* pensándolo en conceptos mitológicos e intuyéndolo en imágenes mitológicas. Pero con ello sólo queda descrita una sola dirección en la evolución de la conciencia mítico-religiosa. El camino hacia adentro sólo queda completo al unirse el camino aparentemente opuesto que va de adentro hacia afuera. Pues el factor principal en la estructura de la conciencia de la personalidad sigue siendo el factor de la *actividad:* a la actividad se aplica en sentido espiritual y físico la ley de la igualdad de “acción” y “reacción”. La actividad que el hombre ejerce sobre el mundo exterior no sólo consiste en que el yo, considerado como una cosa acabada, como una “sustancia” hermética, atraiga a su esfera las cosas exteriores y se apodere de ellas. Por el contrario, toda verdadera actividad es formativa en un doble sentido: el yo no sólo imprime a los objetos la forma que le ha sido dada desde el principio, sino que va hallando y adquiriendo esa forma en el conjunto de acciones que ejerce sobre los objetos y que recibe de éstos en retorno. Por consiguiente, los límites del mundo interior sólo pueden determinarse y su configuración ideal sólo puede hacerse visible circunscribiendo en la acción la esfera del ser. Cuanto más grande se hace el círculo que el yo llena con su

actividad, tanto más claramente resalta la composición de la realidad objetiva, así como también la significación y función del yo.

Si tratamos de aprehender este proceso tal como se da a nuestro conocimiento en el reflejo de la conciencia mítico-religiosa, vemos que en los primeros estadios de esta conciencia las "cosas" sólo "están" para el yo en la medida en que influyan emotivamente en él, en la medida en que produzcan en él una determinada sensación de esperanza o temor, deseo u horror, satisfacción o decepción. También la naturaleza le está dada al hombre de esta única manera mucho antes de que pueda convertirse en objeto de intuición para no hablar de objeto de conocimiento. Ya aquí fracasan todas las teorías que consideran como *comienzo* de la conciencia mitológica la "personificación" y la adoración de ciertos objetos y fuerzas de la naturaleza. Pues, para la conciencia mitológica, como para la conciencia teórica, "cosas" y "fuerzas" no están dadas de antemano, sino que representan ya un proceso relativamente avanzado de "objetivación". Antes de que haya comenzado esta objetivación, antes de que la totalidad del mundo se haya descompuesto en determinadas formas duraderas y unitarias, hay una fase en la que para el hombre sólo existe en un vago sentimiento. En medio de esta indeterminación del sentimiento sólo resaltan algunas impresiones aisladas que se distinguen del trasfondo común por su particular intensidad, por su fuerza y efusividad. A ellas corresponden unas "configuraciones" mitológicas. Ellas no surgen como productos de la observación que se detiene en determinados objetos para asegurarse de sus características permanentes, de sus rasgos esenciales constantes, sino como expresión de un estado de conciencia irrepetible, de una tensión y distensión de la conciencia que quizá no vuelva a presentarse del mismo modo. Usener ha mostrado cómo esta productividad peculiar y originaria de la conciencia mitológica se afirma también en niveles mucho más avanzados y opera cada vez más; ha mostrado cómo, hasta en una fase que se caracteriza ya por haber desarrollado "dioses especiales" perfectamente definidos y figuras de dioses claramente delineadas, tales "dioses instantáneos" pueden volver a ser creados una y otra vez. Si esta concepción es correcta, entonces también tenemos que pensar que las divinidades y demonios de la naturaleza no surgieron en la personificación de fuerzas o procesos universales de la naturaleza, sino como objetivaciones mitológicas de impresiones aisladas. Cuanto más indeterminadas e incomprensibles sean dichas impresiones, cuanto menos aparezcan insertadas en el curso total del "acaecer" natural y cuanto más súbita e inesperadamente lleguen a la conciencia, tanto mayor es el poder elemental que ejercen sobre ella. La creencia popular muestra cuán viva y operante es todavía hoy esta fuerza originaria de la representación mitológica. La creencia se arraiga en la incalculable multiplicidad de los demonios de la naturaleza que pueblan el campo y la llanura, la selva y el bosque. En el susurro de las hojas, en el soplo y rugido del viento, en mil voces y tonos indeterminables, en el brillo y centelleo de la luz: en todo ello percibe la conciencia mitológica la vida del bosque como manifestación inmediata de los innumerables espíritus elementales que pueblan el bosque, los elfos y las sílfides, los espíritus de los árboles y el viento. Pero la evolución de los cultos del *bosque* y el *campo* nos muestra poco a poco cómo el mito va sobrepasando gradualmente estas formas; cómo, sin abandonarla por

completo, les agrega otras que proceden de otro estrato del pensamiento y del sentimiento. El mundo de los espíritus elementales cede el paso a otro mundo, en la medida en que el yo pasa de la reacción meramente emotiva al estadio de la acción y ya no ve su relación con la naturaleza a través de la simple impresión, sino por medio de la acción propia. El ser de la naturaleza recibe su auténtico contenido y su configuración fija a partir de la regla de esta actividad, de las fases que cambian pero siempre se repiten en un ciclo determinado. El paso a la agricultura, al cultivo regular del campo, significa especialmente un viraje decisivo en la evolución de los mitos y cultos de la vegetación. Ciertamente, tampoco aquí el hombre se contrapone en seguida a la naturaleza como sujeto libre, sino que siente que está fundido con ella. El nacimiento y fallecimiento, el florecimiento y marchitez de la naturaleza guardan una estrecha relación con su propia vida y muerte. Todos los grandes cultos de la vegetación se basan en el sentimiento de esta relación, la cual no solamente es expresada en *imágenes* mitológicas, sino en la *acción* directa: el marchitamiento y resurrección del mundo vegetal se representa en ellos como drama, δρώμενον.[51] La idea de esta dependencia de destino vive también en otras direcciones. También la familia y el individuo tienen su árbol del nacimiento y del destino, cuyo crecimiento y marchitamiento decide sobre su salud y enfermedad, vida y muerte. Pero por encima de esta dependencia, por encima de este vínculo semifísico y semimitológico surge otra forma de comunidad entre el hombre y la naturaleza. El hombre no sólo se siente ligado en su *estado* a algún ente particular de la naturaleza o a ésta en su conjunto, sino que la incorpora directamente al ámbito de su *trabajo*. Así como el "demonio" del hombre se convierte gradualmente en su espíritu tutelar, en "genio", en la naturaleza los espectros elementales se convierten en espíritus tutelares. Las creencias populares han conservado fielmente estas figuras hasta nuestros días. "La *Holzfräulein* en Turingia y Franconia —dice Mannhardt—, la gente montaraz en Baden y los *Saligen* en el Tirol ayudan a los trabajadores durante la cosecha. *Holzweiber* y *Waldmännchen, Fanggen,* Salinge… van en auxilio del hombre, cuidan el ganado en el corral y bendicen ganado y despensa."[52] Que estas figuras siempre vivas se derivan de una típica concepción del pensamiento y sentimiento mitológicos, y que pertenecen necesariamente a una determinada fase del mismo, nos lo revela la comparación con los "dioses del oficio" que podemos hallar desde las creencias de los "primitivos" hasta el círculo de las grandes religiones cultas. Entre los yorubas, que están organizados totémicamente, cada clan tiene su dios familiar, del cual descienden y cuyos mandamientos regulan todo el curso de su vida. Pero junto a esta organización y con relativa independencia respecto de ella, existe aquí una especie de organización jerárquica del mundo de los dioses. Los guerreros, los herreros, los cazadores, sea cual fuere el tótem al que pertenecen, adoran a un dios común al cual le ofrecen sacrificios. Esta diferenciación técnica, esta "división del trabajo" en el mundo mitológico está efectuada con todo detalle: hay un dios de los herreros y de los latoneros, un dios de los estañeros, del cual se dice que enseñó primero una cierta aleación a los hombres.[53] En la religión romana se desarrolló con la máxima precisión esta idea de los dioses del oficio, los cuales son asignados y quedan confinados a una determinada esfera de actividad. Cada

ocupación y en especial cada una de las actividades necesarias para el cultivo del campo tiene su propio dios y su sacerdocio organizado. Los pontífices vigilan que el dios protector de cada una de estas actividades sea llamado por su nombre correcto y que la totalidad de los dioses sea invocada en el orden adecuado. Sin esta regulación de la invocación a los dioses, la actividad misma sería irregular y, consiguientemente, infructuosa. "Para todas las acciones y situaciones se han creado dioses específicos y se les ha denominado claramente; y no sólo las acciones y las situaciones en su conjunto son deificados de este modo, sino también secciones, actos, momentos completos de las mismas que sobresalen de alguna manera… En el sacrificio al campo el *flamen* tenía que invocar 12 dioses además de Tellus y Ceres, los cuales correspondían a otras tantas actividades del campesino: *Vermactor* para el primer arado del yermo *(uermactum), Reparator* para el segundo arado, *Inporcitor* para la tercera y definitiva labranza, en la cual son trazados los surcos *(lirae)* y amelgas *(porcae), Insitor* para la siembra, *Occator* para el retoque del campo con el rastrillo, *Saritor* para la escardadura *(sarire)* de la mala hierba con la azada. *Subruncinator* para arrancar los cardos, *Messor* para la actividad de los segadores, *Convector* para el acarreo de las mieses, *Conditor* para entrojar, *Promitor* para la entrega del grano del granero y la troje."[54] En esta construcción y ampliación del mundo de los dioses a partir de cada uno de los impulsos y direcciones claramente diferenciados de la actividad humana se manifiesta la misma forma de objetivación que encontramos operando en el lenguaje. Al igual que la imagen fonética, la imagen mitológica no sirve para designar simplemente distinciones que ya existían, sino para fijarlas por vez primera en la conciencia, para hacerlas visibles como tales; no refleja solamente estas distinciones como si ya existiesen, sino que propiamente las produce.[55] La conciencia sólo llega a una clara separación de cada una de las esferas de actividad, así como de sus diversas condiciones objetivas y subjetivas, refiriendo cada una de esas esferas a un determinado punto central fijo, a *una* determinada figura mítica. Puesto que en cada una de las actividades se invoca como protector y auxiliar al dios específico que la preside, es cierto que parece desconocerse la "espontaneidad" de la acción, que parece considerarse toda acción como mera "manifestación" del dios, como un influjo que no procede de adentro sino de afuera. Pero, por otra parte, por intermedio del *dios* del oficio se aprehende a sí misma en su pura espiritualidad la acción, que de otro modo estaría en peligro de que sus productos la hicieran olvidarse de sí misma. A través de sus diversos exponentes mitológicos la acción aprende a conocerse y comprenderse a sí misma. En la diversidad de sus dioses, el hombre no sólo contempla la multiplicidad exterior de los objetos y fuerzas de la naturaleza, sino que se descubre a sí mismo en la multiplicidad y particularidad concretas de sus funciones. La multitud de dioses que crea para sí mismo lo conduce no sólo a través de la esfera de la realidad y el acaecer objetivos, sino ante todo mediante la esfera de su propia voluntad y realizaciones, esclareciéndole esta esfera desde dentro. Cada una de las actividades concretas llega a adquirir verdaderamente conciencia de su orientación y lineamientos peculiares contemplándose con objetividad en la imagen del dios específico que les corresponde. La clara diferenciación de la acción, su división en actos independientes bien diferenciados

entre sí, no se lleva a cabo por vía de una conceptuación discursiva abstracta; por el contrario, se produce aprehendiendo cada uno de estos actos como un todo intuitivo y encarnándolo en una figura mitológica independiente.

Si tratamos de aprehender este proceso espiritual desde el punto de vista de su contenido, donde con mayor claridad se muestra es en el progreso que efectúa la conciencia mítica al pasar de los mitos naturales a los *mitos culturales*. Ahora la pregunta por el origen se desplaza más y más de la esfera de las cosas hacia la esfera específicamente humana: la forma de la causalidad mitológica sirve no tanto para explicar el surgimiento del mundo o de cada uno de sus objetos, sino más bien para explicar la procedencia de los bienes culturales humanos. De acuerdo con la peculiaridad del modo mítico de representación, también esa explicación permanece a la concepción de que esos bienes no han sido creados por la fuerza y voluntad del hombre sino que le han sido dados. Se considera que el hombre no los ha producido directamente, sino que han sido recibidos por él en un estado de finalización. El uso del fuego y la confección de determinadas herramientas, la labranza y la cacería, el conocimiento de algunos medicamentos o la invención de la escritura: todo esto aparece como un obsequio de potestades mitológicas. Aquí también el hombre sólo comprende su actividad alejándola de él y proyectándola hacia afuera: y de esta proyección surge la figura del dios, en la cual éste aparece ya no como mera fuerza natural, sino como héroe cultural, como portador de luz y salvación.[56] Las figuras de tales salvadores son la primera expresión mítica concreta de la *autoconciencia* de la cultura, que va despertando y desarrollándose. En este sentido, el *culto* se convierte en vehículo y punto de tránsito de toda evolución cultural, pues aquél subraya justamente ese factor que distingue a ésta de toda simple dominación *técnica* de la naturaleza y en donde se traduce su carácter específico y peculiarmente *espiritual*. La adoración religiosa no *sigue* simplemente al uso práctico, sino que es ella la que ha obsequiado al hombre con esa práctica, tal como se supone, por ejemplo, respecto del uso del fuego.[57] Es probable que la domesticación de animales también se desarrolló sobre una base religiosa y bajo presupuestos mítico-religiosos perfectamente determinados, en especial totémicos. El mundo de las imágenes mitológicas, al igual que el del lenguaje o del arte, sirve aquí de instrumento fundamental para llevar a cabo la separación de yo y mundo. Esta separación se efectúa en tanto que la figura del dios o del Salvador se interpone en cierto modo entre el yo y el mundo: vinculándolos y distinguiéndolos al mismo tiempo. Pues el yo, la verdadera "mismidad" del hombre, se encuentra sólo dando un rodeo por el yo divino. El paso de la forma del mero dios específico ligado a un determinado y estrechamente delimitado campo de la actividad, a la forma del dios personal, significa un nuevo avance por el camino que conduce a la intuición de la libre subjetividad en cuanto tal. "De la masa de los dioses específicos —dice Usener— se destacan dioses personales con una esfera más amplia de poder, sólo una vez que la antigua conceptuación se ha petrificado en un nombre propio y se ha convertido en un núcleo fijo en torno del cual se entrelazan las representaciones mitológicas… Apenas en el nombre propio la fluida representación se condensa en un núcleo fijo que puede llegar a ser el soporte de una personalidad. Como el nombre de

pila, el nombre propio del hombre hace necesario pensar en una determinada personalidad a la cual se aplica exclusivamente. Con ello queda abierto el camino por el cual la corriente de representaciones antropomórficas puede verterse en la forma casi vacía. Sólo entonces toma cuerpo el concepto, carne y sangre, por así decirlo. Es capaz de actuar y padecer como el hombre. Las representaciones, que para el transparente concepto del dios específico eran predicados evidentes por sí mismos, se convierten en mitos para el portador del nombre propio".[58] Pero esta teoría, aun cuando se acepte su hipótesis metódica general, a saber, la continua interrelación entre la creación lingüística y la creación mitológica, entraña una dificultad todavía sin resolver y una peculiar paradoja. El camino por el cual el mito se eleva de los simples "dioses específicos" a la intuición de dioses personales, según Usener, es el mismo camino que sigue el lenguaje para elevarse desde la representación y designación de lo individual hasta la de lo universal. Según él, tanto aquí como allá se opera el mismo proceso de "abstracción", el paso de las percepciones individuales al concepto genérico. Ahora bien, ¿cómo hay que entender el hecho de que justamente en este viraje hacia lo universal, en esta dirección de la abstracción generalizadora, haya de ser encontrada la *individualización,* la determinación de un "dios personal"? ¿Cómo aquello que desde el ángulo objetivo se manifiesta en el abandono progresivo de lo espacial o temporalmente individual habría de conducir desde el ángulo de la vida subjetiva al desarrollo de la individualidad y unicidad de la persona? Aquí debe intervenir otro factor que opera en otra dirección opuesta a la de la conceptuación generalizadora. De hecho, el paso de lo "particular" a lo "universal" significa en el mundo de la acción y en la estructura del mundo de la experiencia "interna" algo distinto a lo que significa en la estructura del ser "exterior", en la configuración del mundo de las cosas. Cuanto más se amplía una determinada esfera de la acción, tal como es aprehendida y designada mitológicamente en la figura de un dios específico, cuanto mayor resulta la multiplicidad de los objetos a la cual se refiere la acción, tanto más pura y vigorosamente resalta también la pura energía de la acción en cuanto tal, la conciencia del sujeto activo. Pero aunque esta conciencia se manifieste siempre en tipos y formas *particulares* de la actividad, ya no se limita a ellos ni se agota solamente en ellos. De ahí que con el desprendimiento gradual respecto de la particularidad de la *obra* no desaparezca el sentimiento de la peculiaridad de la *personalidad,* sino que se acrecienta e intensifica. Ahora el yo se sabe y se aprehende a sí mismo no como algo meramente abstracto, como algo universal impersonal que se encontrase situado por encima y detrás de todas las actividades particulares, sino como una identidad concreta e idéntica a sí misma que vinculara y agrupara entre sí a todas las distintas direcciones de la acción. Frente a esto idéntico, considerado como fundamento constante originario de la acción, la creación aislada y particular siempre aparece sólo como algo casual y "accidental", porque sólo constituye una manifestación parcial de eso idéntico. Así resulta comprensible que el momento de la personalidad se traduzca tanto más claramente y se desarrolle tanto más libremente cuanto más se eleve por encima de su esfera inicial, estrechamente delimitada. Según la doctrina lógica tradicional, en el ámbito de la simple intuición de las cosas a cada ampliación de la *extensión* de un

concepto corresponde un empobrecimiento de su *contenido:* cuanto más amplio sea el círculo de representaciones individuales que abarca el concepto, tanto menor será su determinación concreta. Sin embargo, aquí la extensión creciente a un campo mayor significa precisamente el incremento de la intensidad y del tener conciencia de la acción misma. Pues la unidad de la personalidad sólo puede llegar a intuirse a través de su opuesto, a través del modo como se manifiesta y se afirma en una pluralidad y diversidad concreta de formas de acción. A medida que el sentimiento y el pensamiento mitológicos van avanzando por este camino, tanto más claramente la figura de un *dios creador* supremo se destaca entre los dioses específicos y entre la multiplicidad de dioses singulares politeístas. En él aparece como resumida en un pináculo único toda la multiplicidad de la acción: en lugar de encontrarse en la intuición de un conjunto indeterminable de muchas fuerzas creadoras individuales, la conciencia mítico-religiosa se halla ahora en la intuición del puro acto de creación mismo, el cual, al ser concebido como único, conduce cada vez más insistentemente a la concepción de un *sujeto* unitario de la creación.

La idea del *creador* pertenece ciertamente a aquellos motivos mitológicos originarios que, en cuanto tales, ya no admiten ni necesitan una ulterior derivación o “explicación”. En ocasiones parece hallarse ya con sorprendente claridad en estratos completamente primitivos del pensamiento mitológico, especialmente en el ámbito de las representaciones totémicas. Aquí, sobre la representación de los ancestros, a los cuales se remonta el origen del clan, se suele encontrar la idea de un ser supremo claramente diferenciado de los antepasados totémicos. A este ser se atribuye la génesis de las cosas de la naturaleza, así como, por otra parte, la implantación de los ritos sagrados, de las ceremonias y danzas del culto. Sin embargo, ese ser mismo ya no constituye usualmente ningún objeto de culto, ni el hombre entra con él en una relación directa, en una relación inmediatamente mágica, tal como ocurre con las diversas fuerzas demoniacas que llenan la totalidad del mundo.[59] En consecuencia, es como si aquí, entre los motivos afectivos y volitivos que dominan cualquier religión “primitiva” y le imprimen su sello característico, encontráramos de repente en los niveles más tempranos un motivo puramente intelectual, un motivo “teórico”. Pero un examen más detallado muestra con certeza que la idea aparentemente abstracta de “creación” y de “creador” todavía no está entendida con verdadera universalidad, sino que, en dado caso, el crear sólo puede ser representado del modo de alguna forma concreta de configuración y conformación. El Baiame (Bäjämi) australiano, por ejemplo, citado usualmente como ejemplo típico de la “idea de creador” entre los pueblos primitivos, es concebido como el “tallador” de las cosas: produce los objetos singulares como una figura es producida de una corteza o un zapato es confeccionado con la piel de un animal.[60] La idea de la creación se basa enteramente en la actividad del artesano, del constructor; y aun la filosofía, aun Platón, sólo es capaz de concebir el supremo dios creador bajo la imagen mitológica del “demiurgo”. En Egipto, el dios Ptah es adorado como un gran dios del comienzo remoto, como primer dios originario; pero, al mismo tiempo, en cuanto a su actividad, aparece comparable al artista humano, puesto que también es considerado el genuino protector de los artistas y

artesanos. Su atributo es el torno de alfarero, en el cual modeló, en calidad de dios-creador, la majestad de los dioses y la figura de los hombres.[61] Por este camino y por encima de las peculiaridades concretas de la acción, el pensamiento mítico-religioso avanza gradual y progresivamente hacia la concepción universal de la misma. En la religión *védica* ya tempranamente encontramos, junto a las puras divinidades naturales, otros dioses que representan determinados tipos y esferas del actuar. Junto a Agni, dios del fuego, o Indra, dios de la tempestad, figura el "dios promotor" (Savitar), el cual suscita todo movimiento en la naturaleza y en la vida humana, el "dios recolector" que ayuda en la cosecha, el "dios recuperador" (Nivarta, Nivartana) que se ocupa del regreso del ganado perdido, etc. "En cada época de la historia del lenguaje" —observa Oldenberg respecto de esos dioses—, junto a elementos morfológicos que ya no funcionan y que sólo se han conservado en algunas construcciones ya acabadas y heredadas del pasado, se encuentran otras enteramente vivas que pueden ser usadas para crear nuevas palabras; pues bien, debemos atribuir la más extraña vitalidad y productividad a esa manera de formar dioses que nos ofrece la historia de la religión en el periodo védico y el inmediatamente precedente, mediante nombres terminados en -tar. Hay un dios Tratar ('protector'), otro Dhatar ('hacedor'), Netar ('guía'); también existen las correspondientes formas femeninas de los nombres: las diosas Varutrit ('protectoras'), etc."[62] La libertad con que, bajo la dirección del lenguaje es utilizado el sufijo, el cual entraña la representación medular de la acción y del agente, y la libertad con que es usado para crear nuevos nombres de dioses, implica verdaderamente la posibilidad y el peligro de una fragmentación casi ilimitada en la intuición de la acción. Pero, por otra parte, construcciones de este tipo, gracias a su forma lingüística común, apuntan a la *función* general del actuar mismo, independientemente de la peculiaridad de la meta y del objeto del actuar. Así pues, en la religión védica esas configuraciones análogas a las del primer grupo, las cuales designan un determinado dios como "señor" de una determinada esfera —figuras de dioses como el "señor de la descendencia" (Prajapati), el "señor del campo", el "señor de la morada", el "señor del pensamiento" y de la verdad— conducen cada vez más a someter todas estas esferas de dominio a un solo gobernante supremo. El "señor de la descendencia", Prajapati, quien al comienzo era un simple dios específico como los demás, en el periodo brahamánico llegó a ser el verdadero creador del mundo. Ahora es el "dios en todos los espacios del mundo": "de golpe transformó la tierra y el cielo, los mundos, los polos y el reino de la luz; desenredó la tela del orden cósmico: él la contempló y se convirtió en ella, pues él era ella".[63]

Y también en otro aspecto los textos védicos revelan los diversos estadios intermedios por los que el pensamiento mítico-religioso necesita pasar antes de llegar a la concepción de la creación y del creador del mundo. Al principio el mito no puede cumplir con la exigencia de colocar la *totalidad* del ser bajo la categoría de creación. Siempre que él habla de la génesis de las cosas, del nacimiento del cosmos, concibe este nacimiento como mera transmutación. Siempre es supuesto un determinado *sustrato,* representado como sensible las más de las veces, del cual parte el devenir y en el cual tiene lugar. Las diferentes partes del cosmos son engendradas y formadas ya sea a partir del huevo

cósmico, del árbol cósmico, de una flor de loto o de los miembros de un cuerpo humano-animal. En Egipto, del agua originaria surge primero un huevo, del cual nacerá después el dios de la luz, el dios del Sol *Ra:* él nació cuando todavía no había surgido el cielo y no había sido creado ningún ser viviente; nadie había que estuviera con él en el lugar en que se encontraba, y no halló ningún lugar en el cual pudiera estar.[64] Ya aquí se pone de manifiesto que la idea mitológica de la creación, para perfilarse en forma definida, debe, por una parte, asirse siempre de algún sustrato concreto, pero, por otra parte, trata de negar cada vez más ese sustrato para desprenderse de él. Tal serie progresiva de negaciones las encontramos en el famoso himno de la creación en el *Rigveda*. "Entonces no había ni ser ni no ser. No había espacio aéreo, no había cielo. ¿Qué se agitaba? ¿Dónde? ¿Bajo el amparo de quién? ¿El profundo abismo se componía de agua? Entonces no había muerte ni inmortalidad; ninguna diferencia entre el día y la noche. Sólo Ello respiraba en sí mismo, sin viento, no había nada más que esto."[65] Aquí se hace el intento de concebir el *origen* del ser como puro ἄπειρον, como un "ello" indeterminado. Sin embargo, por otra parte, la especulación cosmogónica no puede dejar de determinar más detalladamente en algún sentido ese "ello", ni puede dejar de preguntarse por el *sustrato,* por la "madera" de la cual surgió el Todo. Reiteradamente se impone la pregunta por ese basamento del cual surgió el creador y el cual le sirvió a éste de apoyo. "¿Qué clase de lugar de descanso, cuál y cómo fue el punto de apoyo a partir del cual Visvakarman, que todo lo ve, creando la tierra con su poder descubrió el cielo? ¿De qué clase de madera y de qué clase de árbol fueron construidos el cielo y la tierra? Investigad, sabios espíritus, qué era aquello sobre lo que se apoyó cuando soportó el cielo y la tierra."[66] La doctrina filosófica posterior de los Upanishads trató de dar respuesta a esta cuestión de la "materia primera" (πρώτη ὕλη) de la creación suprimiendo sus presupuestos intelectivos. En la idea del Brahma como Todo Uno desaparece la antítesis de "materia" y "forma" junto con todas las demás antítesis. Sin embargo, ahí donde no se recorrió este camino de la disolución panteísta de las antítesis, ahí donde la evolución religiosa elaboró pura y definidamente la idea del creador en cuanto tal, va destacándose cada vez más el esfuerzo por trasladar esta idea a otra dimensión, por liberarla de la sujeción y del contacto con lo físico-material, dándole un sello puramente "espiritual". Este progreso puede rastrearse ya en la concepción de los *medios* de los que se sirve el creador para engendrar el mundo. En el principio, la descripción de estos medios suele limitarse a determinadas analogías y comparaciones con cosas sensibles. Los textos egipcios más antiguos dicen que Tum-Ra, el dios creador, formó de un modo humano a los dioses, antepasados primigenios de todo ser viviente, mediante una emisión de semen, o bien que escupió de su boca la primera pareja de dioses. Pero ya desde el principio penetra en los textos de las pirámides otra visión "más espiritual". Ahora el acto de creación ya no está representado por ninguna imagen material: como instrumento utilizado por el creador, sólo aparece la fuerza de su voluntad, la cual se concentra en la fuerza de su voz y de su *palabra*. La palabra constituye el poder que por sí mismo engendra a los dioses, al cielo y a la tierra.[67] Una vez que el lenguaje y la palabra son

concebidos como tales instrumentos espirituales de la creación del mundo, el acto de creación mismo alcanza con ello otra significación puramente espiritual. Entre el mundo, considerado como totalidad de las *cosas* físico-materiales, y la *fuerza* divina contenida en la palabra del creador ya no es posible ninguna *transición* inmediata: pues ambas pertenecen a regiones del ser separadas. No obstante, la *relación* que el pensamiento religioso exige entre ambas sólo puede ser, por tanto, una relación indirecta, dependiente de determinados *términos medios* que dicha relación tiene que recorrer. Para establecerla y expresarla, debe hacerse ahora una nueva división de la totalidad del ser; la existencia física de los objetos debe basarse en otra forma de ser puramente "ideal". Este motivo alcanzó su verdadera perfección y desarrollo espirituales en el conocimiento filosófico, en el mito de la creación del *Timeo* platónico. Pero en la historia de la religión hay un ejemplo notable y característico de que dicho motivo, con independencia del conocimiento filosófico, también puede desarrollarse puramente a partir de las fuentes espirituales y de la problemática de la Religión misma. Fuera de la esfera del monoteísmo judaico, de las grandes religiones cultas, es la religión irania la que desarrolló con toda precisión la categoría de creación y la que expresó con puridad la personalidad del creador como personalidad ético-espiritual. El credo de la religión iranio-persa comienza con la invocación del supremo gobernante, Ahura Mazda, quien ha engendrado todo ser y todo orden en el ser, el hombre, el cielo y la tierra, en virtud de su "espíritu santo" y su "buen pensamiento". Pero así como aquí la creación proviene de la fuente originaria del pensamiento y del espíritu, al principio permanece también completamente encerrada en él. El cosmos de las cosas materiales no surge inmediatamente de la voluntad divina, sino que al principio sólo es creada su *forma* puramente espiritual. El primer acto de creación de Ahura Mazda no se refiere al mundo sensible, sino al mundo "inteligible", y durante el primer gran periodo de tres mil años el mundo permanece en ese estado inmaterial de luminosidad espiritual, para ser dotado posteriormente de una configuración senso-perceptible sobre la base de sus formas preexistentes.[68] Si consideramos retrospectivamente ahora toda la serie de concepciones mítico-religiosas que va desde los múltiples "dioses específicos", restringidos todos a una esfera de acción estrechamente delimitada, hasta la actividad espiritualmente incondicionada del dios único de la creación, se pone nuevamente de manifiesto que la concepción usual que se suele tener del carácter antropomórfico de este proceso es insuficiente; se pone de manifiesto que dicha concepción necesita una inversión en el punto decisivo. Pues el hombre no traslada simplemente al dios su propia personalidad conclusamente configurada, prestándole meramente a éste su propio autosentimiento y autoconciencia: por el contrario, en la forma de sus dioses es donde *encuentra* esta autoconciencia. Mediante la intuición de dios consigue librarse él mismo, como sujeto agente, del mero *contenido* y *producto* material de la acción. La idea de la "creación a partir de *nada*" a la cual llega por fin el monoteísmo puro y en la cual la categoría de creación alcanza su formulación auténticamente radical, desde el punto de vista del pensamiento teorético podría parecer una paradoja y aun una antinomia; pero desde la perspectiva religiosa significa algo último y supremo, porque en él alcanza su plenitud e ilimitada validez la fuerza de

atracción del espíritu religioso, el cual tiene que negar y aniquilar el ser de las cosas, a fin de llegar al ser de la voluntad pura y de la acción pura.

Y todavía en otra dirección podemos rastrear cómo el desarrollo de la *conciencia* de la acción depende de que el mero *producto* objetivo de la acción se vaya alejando cada vez más y pierda cada vez más su inmediatez sensible. En los primeros estudios de la cosmovisión mágica apenas se siente claramente que existe alguna tensión entre el simple deseo y el objeto al cual se dirige. Aquí hay una fuerza inmediata que es inherente al deseo mismo: basta con intensificar al máximo su *manifestación,* para desatar una actividad eficaz que por sí misma conduce a la consecución de la meta deseada. Toda magia está imbuida de esta creencia en el poder real y realizador de los deseos humanos, está imbuida de la fe en la "omnipotencia del pensamiento".[69] Y esta creencia debe irse alimentando a través de las experiencias que se imponen al hombre en el radio de acción más cercano a él: en la influencia que él ejerce sobre su propio cuerpo, sobre los movimientos de sus miembros. Esta influencia, experimentada y sentida de modo aparentemente directo, también se convierte más tarde en problema para el análisis teorético del *concepto* de causalidad. Que mi voluntad mueve mi brazo —explica Hume — es algo tan poco "comprensible" como si también pudiera detener la Luna en su curso. Pero la cosmovisión mágica invierte esta relación: *porque* mi voluntad mueve mi brazo, también existe una conexión igualmente segura y comprensible entre ella y cualquier otro acontecimiento de la naturaleza "exterior". Para la concepción mitológica, que está caracterizada precisamente porque para ella no existe ninguna separación fija de los dominios de objetos, no hay ningún indicio de análisis causal de los elementos de la realidad,[70] esta "inferencia" tiene fuerza irrefutable. Aquí ya no se necesitan términos medios que conduzcan desde el inicio hasta el final del proceso causal en una secuencia definidamente ordenada; en el comienzo, en el nuevo acto de voluntad, la conciencia aprehende simultáneamente el final, el resultado y producto del querer, enlazando ambos. Sólo en la medida en que ambos momentos se separan gradualmente, se interpone entre el deseo y su cumplimiento un trecho que los separa, y con él surge la conciencia de la necesidad de ciertos "medios" que requiere la realización del fin deseado. Pero aun ahí donde esta mediatez *existe* ya en gran medida, no se presenta *en cuanto tal* a la conciencia. Aun después de que el hombre ha pasado de la relación mágica con la naturaleza a una relación técnica, aun después de que ha aprendido la necesidad y el uso de determinados *instrumentos* primitivos, estos mismos instrumentos, sin embargo, todavía tienen para él un carácter mágico y un modo mágico de operar. Ahora se atribuye a los utensilios humanos más simples una forma peculiar e independiente de funcionar, un cierto poder demoniaco que les es inherente. Los pangwas de la Guinea Española creen que en el instrumento confeccionado por el hombre se ha introducido una parte de la fuerza vital humana, la cual puede manifestarse y seguir operando independientemente.[71] La creencia en la magia inherente a determinados implementos de trabajo, utensilios o armas está difundida por toda la tierra. La actividad desempeñada mediante tales utensilios e instrumentos requiere de ciertas ayudas y estímulos mágicos, sin los cuales no puede tener éxito completo. Cuando las mujeres zuñis se arrodillan ante

sus amasaderas de piedra para preparar pan, entonan un canto que contiene muchas pequeñas imitaciones del ruido que produce la piedra de moler; creen que en tales circunstancias el utensilio dará un mejor servicio.[72] Por consiguiente, la adoración y el *culto* de determinados enseres e instrumentos constituye un momento importante en el desarrollo de la conciencia religiosa y de la cultura técnica. Todavía hoy, en el festival anual de la cosecha del ñame, entre los ewes, se ofrecen sacrificios a todos los enseres e instrumentos, el hacha, el cepillo, la sierra y la esquila.[73] Pero por poco que puedan diferenciarse desde el punto de vista genético magia y técnica, no puede señalarse un momento determinado en la evolución de la humanidad en el cual esta fase de la dominación mágica a la dominación técnica de la naturaleza, el empleo del instrumento en cuanto tal, implique un viraje decisivo en el progreso y construcción de la autoconciencia espiritual. La antítesis entre el mundo "interior" y el "exterior" comienza a acentuarse más definidamente; los límites entre el mundo del deseo y el mundo de la "realidad" empiezan a destacarse con mayor claridad. Un mundo no interfiere de manera directa en el otro ni se funde con él, sino que la conciencia de la *acción* mediata se desarrolla gradualmente a través de la intuición del objeto mediador que está dado en el instrumento. "La primerísima forma de la religión, a la cual damos el nombre de magia —así describe la *Philosophie der Religion* [Filosofía de la religión] de Hegel la antítesis universalísima entre las formas de acción mágica y técnica— es ésta: lo espiritual es el poder sobre la naturaleza, pero esto espiritual todavía no existe como espíritu, en su universalidad, sino que sólo es la autoconciencia, individual, causal, empírica del hombre, el cual en su autoconciencia, a pesar de que ésta es mero apetito, sabe que es superior a la naturaleza; sabe que es un poder sobre la naturaleza… Este poder es un poder *directo* sobre la naturaleza en general y no hay que compararlo con el poder indirecto que mediante instrumentos ejercemos nosotros sobre los objetos naturales individualmente considerados. Tal poder, que el hombre cultivado ejerce sobre las cosas naturales individuales, supone que se ha alejado de ese mundo, que el mundo ha adquirido exterioridad respecto de él, reconociéndole *independencia,* determinaciones cualitativas y leyes peculiares; supone que esas cosas son relativas entre sí en cuanto a su peculiaridad cualitativa y guardan diversas relaciones entre sí… Para ello es necesario que el hombre sea *libre en sí mismo;* sólo cuando él mismo es libre permite que el mundo exterior, otros hombres y cosas naturales, se le contrapongan libremente.[74] Pero este alejamiento del hombre frente a los objetos, que constituye el presupuesto de su propia libertad interna, no se realiza primero en la conciencia "cultivada", puramente teorética, sino que el primer impulso germinal puede mostrarse ya en el ámbito de la cosmovisión mitológica. Pues en el instante en que el hombre trata de influir sobre las cosas por medio de instrumentos, en lugar de hacerlo por medio de mera magia de imágenes o nombres —aunque este influjo mismo inicialmente se mueva todavía dentro de las rutas de la magia—, para él se ha planteado una separación espiritual, una "crisis" interna. La omnipotencia del deseo se ha resquebrajado ahora: la acción está sujeta a determinadas condiciones objetivas de las cuales no puede apartarse. En la diferenciación de estas condiciones es donde el mundo exterior alcanza para el hombre su existencia y estructura

definidas; pues para él sólo pertenece originariamente al mundo lo que de algún modo excita su querer y su actuar. Puesto que ahora entre lo “interno” y lo “externo” se ha erigido una barrera que impide saltar directamente del impulso sensible a su cumplimiento, puesto que entre el impulso y aquello a lo que se dirige se interponen siempre nuevos estadios intermedios, se ha logrado establecer una “distancia” real entre sujeto y objeto. Se distingue una esfera determinada de “objetos” que se caracterizan justamente por tener en sí mismos una composición peculiar mediante la cual “se oponen” al deseo y apetito inmediatos del hombre. La conciencia que se tiene de los medios indispensables para alcanzar un fin determinado es la que primero enseña a comprender lo “interior” y lo “exterior” como términos de una *cadena causal* y a asignarles una posición propia e insustituible en la misma; y de aquí es de donde surge gradualmente la intuición empírico-concreta de un mundo de cosas con “atributos” y “estados”. Del carácter mediato de la acción resulta el carácter mediato del ser, en virtud del cual éste se divide en elementos separados, mutuamente relacionados e independientes.

Así pues, aun cuando desde el punto de vista puramente técnico se considere al utensilio como el medio fundamental para construir la cultura material, se pone de manifiesto que este rendimiento suyo, cuando se le comprende verdaderamente y se le valoriza en su más profundo significado, no puede ser concebido de manera aislada. A su función mecánica también corresponde una función puramente espiritual que se *desarrolla* no sólo a partir de la primera, sino que desde un comienzo la *condiciona* y guarda con ella una *correlación* indisoluble. El utensilio nunca sirve simplemente para dominar el mundo exterior, considerado como un “material” terminado y simplemente dado, sino que con su empleo también se configura para el hombre la *imagen* de este mundo exterior, su forma espiritual-ideal. La configuración de esta imagen, la disposición de sus elementos individuales, no depende de la impresión sensible meramente pasiva o de la simple “receptividad” de la intuición, sino que procede de la índole y dirección del influjo que el hombre ejerza sobre los objetos. Ernst Kapp acuñó el concepto de “órgano-proyección” para describir y caracterizar este proceso en su *Philosophie der Technik* [Filosofía de la técnica]. Por “órgano-proyección” entiende el hecho de que todos los instrumentos y utensilios primitivos no sean al principio más que una extensión de la actividad que el hombre ejerce sobre las cosas con sus propios órganos, con sus miembros. La *mano* en particular —según Aristóteles, el ὄργανον τῶν ὀργάνων— como instrumento natural, se convierte en modelo de la mayor parte de los instrumentos artificiales. Los instrumentos manuales primitivos —como el martillo, el hacha, el cuchillo, el cincel, el taladro, la sierra y las pinzas—, en cuanto a su forma y función, sólo son continuaciones de la mano, cuya fuerza aumentan y, por consiguiente, otra manifestación de lo que el órgano en cuanto tal ejecuta y significa. Pero el concepto se amplía luego más allá de estos instrumentos primitivos hasta comprender los instrumentos de los oficios particulares, las máquinas de la industria, las armas, los instrumentos y aparatos del arte y la ciencia; en suma, todos los artefactos que sirvan para satisfacer cualquier necesidad en el campo de la técnica mecánica. En todos ellos el

análisis técnico de su estructura y el examen histórico-cultural de su procedencia puede señalar determinados factores que los conectan con la organización "natural" del cuerpo humano. Ahora bien, este mecanismo, que primero fue construido inconscientemente de acuerdo con el modelo orgánico, por su parte puede servir retrospectivamente como medio para explicar y comprender el organismo humano. El hombre aprende la composición y estructura de su propio cuerpo por los utensilios y artefactos que construye. Sólo capta y comprende su propia fisiología en el reflejo de lo que él ha hecho; el tipo de instrumentos intermediarios que ha formado le revela el conocimiento de las leyes que rigen la estructura de su propio cuerpo y el funcionamiento fisiológico de sus órganos. Sin embargo, tampoco con ello queda todavía agotada la auténtica y más profunda significación del "órgano-proyección". Dicha significación se evidencia si consideramos que también aquí un proceso espiritual corre paralelo al conocimiento progresivo de la organización del propio cuerpo; si consideramos que a través de este conocimiento el hombre se alcanza a sí mismo, alcanza su *autoconciencia*. Por tanto, cada nuevo instrumento que el hombre encuentra significa un nuevo paso no sólo hacia la conformación del mundo exterior, sino hacia la formación de su autoconciencia. Pues, "por una parte, todo instrumento en el amplio sentido de la palabra, en tanto que media para aumentar la actividad de los sentidos, es la única posibilidad de llegar más allá de la percepción inmediata y superficial de las cosas; por otra parte, como obra de la actividad del cerebro y de la mano, está tan íntima y esencialmente relacionado con el hombre mismo, que en la creación de su mano ve algo de su propio ser, ve su mundo de representaciones encarnado en la materia, un reflejo y copia de su interioridad, en suma, una parte de sí mismo… Tal visión del mundo exterior, que abarca la totalidad de los instrumentos culturales, es una auto*declaración* de la naturaleza humana y se convierte en *autoconocimiento* al hacer que la copia regrese del exterior al interior".[75]

La fundamentación de la "filosofía de las formas simbólicas" ha mostrado que el concepto que la *Filosofía de la técnica* ha tratado de designar y caracterizar como "órgano-proyección" tiene una significación que va mucho más allá del campo de la dominación técnica de la naturaleza y del conocimiento técnico de la misma. Mientras que la filosofía de la técnica se ocupa de los órganos senso-corporales directos e indirectos, en virtud de los cuales el hombre da al mundo exterior su forma y sello definidos, la filosofía de las formas simbólicas pregunta por la totalidad de las funciones de expresión espirituales. Tampoco en ellos ve reproducciones o copias del ser, sino dirección y modalidades de configuración; ve "órganos" no tanto de dominación como de "significación". Y también aquí el funcionamiento de estos órganos se efectúa al principio de un modo enteramente inconsciente. El lenguaje, el mito, el arte: todos ellos crean a partir de sí mismos un mundo propio de formas que no pueden comprenderse sino como expresiones de la actividad propia, de la "espontaneidad" del espíritu. Pero esta actividad espontánea no se lleva a cabo en la forma de la libre reflexión, permaneciendo oculta para ella misma. El espíritu crea una serie de formas lingüísticas, mitológicas y artísticas sin reconocerse a sí mismo en ellas como principio creador. Es así como cada una de estas series se convierten para el espíritu en un mundo "exterior" independiente. Aquí no

es el caso de que el yo se refleje en las cosas, sino de que el yo, en sus propios productos, se provee a sí mismo de una especie de “opuesto” que para él aparece de modo completa y puramente objetivo. Sólo en esta especie de “proyección” puede contemplarse a sí mismo. En este sentido, también las figuras divinas del mito significan únicamente las autorrevelaciones sucesivas de la conciencia mitológica. Ahí donde esta conciencia está todavía ligada por completo al instante y dominada exclusivamente por él, ahí donde está sólo sometida y sucumbe a cualquier impulso y estímulo momentáneos, los dioses también están encerrados en este presente meramente sensible, en esta *única* dimensión del instante. Y sólo muy gradualmente, a medida que el campo de acción se amplía y el impulso no se reduce a un solo momento y a un solo objeto, sino que abarca prospectiva y retrospectivamente una multiplicidad de móviles y acciones diversas, el campo de actividad divina se va diversificando, ampliando y enriqueciendo. Los objetos de la naturaleza son los primeros que se separan y se diferencian claramente entre sí para la conciencia, de modo tal que cada uno de ellos es concebido como expresión de un poder divino peculiar, como autorrevelación de un dios o demonio. Pero aunque la serie de dioses singulares que surge de este modo es susceptible de ampliarse ilimitadamente, por otra parte alberga ya el germen de una limitación en cuanto al *contenido;* pues toda diversidad, particularidad y disipación de la actividad divina cesa tan pronto como la conciencia mitológica deja de considerar esta actividad desde el ángulo de los objetos sobre los cuales se extiende para considerarla desde el ángulo de su origen. Ahora la multiplicidad de la mera actividad se convierte en la unidad del crear, en la cual se pone de manifiesto cada vez más definidamente la unidad de un *principio* creador.[76] Y a esta transformación del concepto de dios corresponde una nueva concepción del hombre y de su personalidad ético-espiritual. Así se confirma una y otra vez el hecho de que el hombre sólo capta y conoce su propio ser en la medida en que consigue visualizarlo en la imagen de sus dioses. Así como él aprende a entender la organización de su cuerpo y de sus miembros creando instrumentos y obras, extrae de sus propias creaciones espirituales, el lenguaje, el mito y el arte, los patrones con que se mide a sí mismo y con los cuales se comprende a sí mismo como un cosmos independiente con leyes estructurales y peculiares.

III. Culto y sacrificio

La interrelación que, con la evolución de la conciencia mítica y religiosa, se va estableciendo entre el hombre y dios, hasta aquí ha sido considerada esencialmente en la forma en que se manifiesta en el *mundo de las representaciones* mítico-religiosas. Pero ahora hay que ensanchar este campo de investigación, pues el contenido de lo religioso tiene sus auténticas y más profundas raíces no en el mundo de la representación, sino en el mundo del sentimiento y de la voluntad. Cada nueva relación espiritual que el hombre establece con la realidad no sólo se expresa exclusivamente en su representación y en su "fe'', sino también en su querer y actuar. Más claramente que en las distintas figuras e imágenes trazadas por la fantasía mitológica, debe revelarse aquí la actitud del hombre respecto de las fuerzas sobrehumanas que adora. De aquí que la auténtica objetivación de la sensación fundamental mítico-religiosa no la encontremos en la mera imagen de los dioses, sino en el *culto* que se les depara. Pues el culto es la relación *activa* que el hombre establece con sus dioses. En el culto lo divino no es sólo imaginado y representado indirectamente, sino que se ejerce una influencia directa sobre ello. De ahí que en las formas de esta influencia, en las formas del ritual, en general se traducirá con la máxima claridad el progreso inmanente de la conciencia religiosa. La *narración* mitológica la mayoría de las veces sólo es un reflejo de esta relación inmediata. Una multitud de motivos mitológicos muestran con claridad que no tuvieron su origen en la intuición de un proceso natural, sino en la intuición de un proceso del culto. De donde tales motivos se derivan y lo que explícitamente representan no es cualquier entidad o acontecimiento físicos, sino una *conducta* activa del hombre. Un determinado proceso que se repite con frecuencia en el culto es interpretado y "comprendido" mitológicamente al ser relacionado con un suceso temporal irrepetible y al ser considerado como reproducción y reflejo del mismo. Pero este reflejo, en verdad, se produce en una dirección opuesta. La acción es lo primero, a lo cual se sucede posteriormente la explicación mitológica, el ἱερὸς λόγος. Esta explicación sólo describe en forma narrativa lo que está presente como realidad inmediata en el acto sagrado. Así pues, esta narración no ofrece la clave para comprender el culto, sino que es el culto el que constituye el antecedente y el fundamento "objetivo" del mito.[1]

Al establecer esta relación en un gran número de casos particulares, la moderna investigación empírica sobre los mitos sólo ha confirmado una idea que había sido concebida primero de modo especulativo universal en la *Philosophie der Religion* de Hegel. Para Hegel, el culto y las formas particulares de culto constituyen siempre el punto central de la interpretación del proceso religioso, pues en éste, Hegel ve directamente confirmada su concepción acerca de la meta y sentido generales de este proceso. Si esta meta consiste en superar el punto de vista de la separación del yo

respecto del absoluto, en establecer que ese punto de vista no es el verdadero, sino que se sabe inválido, es justamente el culto el que va estableciendo progresivamente esto. "Para llevar a cabo esta unidad, la reconciliación, reconstitución del sujeto, y de su autoconciencia, para crear un sentimiento positivo de participación en ese absoluto y una unidad con él, esta supresión de la discordancia constituye la esfera del culto."[2] De aquí que, para Hegel, no hay que dar a éste el significado restringido de una acción meramente externa, sino el de una actividad que abarca tanto la interioridad como la manifestación exterior. El culto es "el proceso eterno del sujeto por identificarse con su esencia". Pues aunque en el culto dios aparece por *una* parte y el yo, el sujeto religioso, aparece por *otra* parte, su significado es al mismo tiempo la unidad concreta de ambos en virtud de la cual se tiene conciencia de que el yo está en Dios y Dios en mí. En este sentido, la filosofía hegeliana de la religión ve confirmada la sucesión dialéctica de acuerdo con la cual desarrolla las religiones históricas particulares, principalmente en lo que toca al desenvolvimiento de la esencia universal del culto y de sus formas particulares; el *contenido* espiritual de cada religión en particular y lo que significa como momento necesario en la totalidad del proceso religioso, primero se representa totalmente en sus formas de culto, en las cuales ese contenido alcanza su manifestación exterior.[3]

Si esta hipótesis es correcta, entonces debe poder demostrarse también desde el ángulo opuesto, desde el punto de vista de la consideración puramente fenomenológica, la relación que Hegel trata de establecer en virtud de la construcción dialéctica. En las formas externas, sensibles del culto mismo, aun cuando tratemos de enfocarlas primero en su multiplicidad y diversidad exclusivamente empíricas, se revelará una "tendencia" espiritual unitaria, una dirección hacia la progresiva "interiorización". También aquí es lícito que esperemos ver confirmada la relación entre lo "interior" y lo "exterior", la cual constituye el hilo conductor para la comprensión de todas las formas de expresión espirituales, a saber: que el yo se encuentra y comprende a sí mismo en su aparente enajenación. Para aclararnos esta relación, podemos referirnos a un motivo fundamental que hallamos siempre que el culto y el ritual religioso han alcanzado una cierta altura de desarrollo. Entre más definidamente se desarrollen ambos, tanto más claramente ocupa el *sacrificio* el lugar central en ellos. El sacrificio puede asumir las más variadas formas: sacrificio de ofrenda o de purificación, sacrificio de súplica o de gracias o propiciatorio; en todo caso, constituye en todas estas formas de manifestación un núcleo firme en torno del cual se agrupa la acción del culto. Aquí la "creencia" religiosa se visualiza y se transforma directamente en acción. Los oficios del sacrificio están sujetos a reglas objetivas perfectamente determinadas, una secuencia fija de palabras y acciones que debe ser observada con el mayor cuidado para que el sacrificio no deje de alcanzar su fin. Pero en la formación y transformación que experimentan estas prescripciones puramente externas puede rastrearse también otra cosa: el desarrollo y transformación de la subjetividad religiosa. En este punto la constancia y progreso del lenguaje formal religioso llegan a expresarse con la misma claridad, pues aquí se da una forma originaria de comportamiento, universal y típica, que puede ser llenada siempre con un contenido concreto nuevo y que, de este modo, puede adaptarse a todos los cambios del

sentimiento religioso, expresándolos todos.

En su sentido original, todo sacrificio entraña un factor *negativo:* significa una limitación del apetito sensible, una renuncia que el yo se impone a sí mismo. Aquí reside uno de sus motivos más esenciales, en virtud de los cuales se eleva desde el comienzo por encima del nivel de la cosmovisión mágica. Pues ésta desconoce inicialmente tal autolimitación, apoyándose en la creencia, en la omnipotencia de los deseos humanos. En su forma fundamental, la magia sólo es una "técnica" primitiva para el cumplimiento de los deseos. El yo cree poseer en ella el instrumento para someter todo ser exterior e introducirlo en su propia esfera. Aquí los objetos no tienen ningún ser independiente; los poderes espirituales inferiores y superiores, los demonios y dioses, no tienen ninguna voluntad propia que no pueda ser puesta al servicio del hombre mediante el empleo de los medios mágicos apropiados. El conjuro tiene poder sobre la naturaleza, pudiendo desviarla de las rígidas reglas de su ser y de su curso: *carmina vel caelo possunt deducere lunam*. Pero también sobre los dioses ejerce un poder ilimitado; doblega y constriñe su voluntad.[4] Así pues, aunque en esta esfera del sentimiento y del pensamiento el poder del hombre es empírico-fáctico, en principio no tiene límites; el yo no conoce todavía barrera alguna que no se esfuerce por salvar, lográndolo en ocasiones. Ya en los primeros estadios del sacrificio, por el contrario, se nos revela otra *dirección* del querer y del actuar humanos. Pues el poder que se atribuye al sacrificio se basa en la autocontinencia que entraña. Esta conexión puede mostrarse ya en niveles completamente elementales de la evolución religiosa. Las formas del *ascetismo,* que suelen ser un elemento fundamental de la fe y la actividad religiosas, tienen sus raíces en la concepción de que cada extensión e intensificación de los poderes del yo depende de una restricción correlativa. Antes de cualquier empresa importante debe haber abstinencia de satisfacer ciertos impulsos naturales. Todavía hoy casi todos los pueblos tienen la creencia de que ninguna campaña militar, cacería ni pesca puede tener éxito si no va precedida de esas medidas ascéticas de seguridad, como el ayuno durante varios días, la privación del sueño y una larga abstinencia sexual. Cada uno de los cambios decisivos, cada "crisis" en la vida físico-espiritual del hombre, necesita de tales medidas protectoras. En los ritos de iniciación, especialmente en los de la virilidad, aquel que se somete a la iniciación tiene que pasar antes por una serie de dolorosísimas privaciones y pruebas.[5] No obstante, todas estas formas de abstinencia y de "sacrificio" tienen todavía un sentido enteramente egocentrista: al someterse el yo a determinadas privaciones físicas, lo único que quiere lograr es fortalecer su *mana,* su poder y efectividad físico-mágicos. Así pues, aquí todavía nos encontramos completamente en el mundo de las ideas y sentimientos mágicos; sin embargo, en medio de la magia aparece ahora otro motivo nuevo. Los deseos y apetitos de los sentidos ya no afluyen por igual en todas direcciones, ya no tratan de realizarse inmediata y desenfrenadamente, sino que se constriñen a determinados puntos, con el propósito de que el poder retenido y acumulado quede libre para otros fines. A través de este estrechamiento de la *extensión* del deseo, estrechamiento que se expresa en los actos negativos del ascetismo y del sacrificio, el *contenido* del deseo alcanza su máxima concentración intensiva y, con ella, una nueva

forma de tener conciencia. Se hace sentir un poder que se opone a la aparente omnipotencia del yo; sin embargo, al concebírsele como tal, traza sus límites al yo y empieza a darle con ello una "forma" determinada. Pues sólo cuando se siente y se tiene conciencia del límite en cuanto tal se abre el camino para sobrepasarlo progresivamente; sólo cuando el hombre reconoce a lo divino como un poder superior que no puede ser compelido a través de medios mágicos, sino que debe ser aplacado mediante la oración y el sacrificio, va adquiriendo gradualmente un libre sentimiento de sí mismo frente a Dios. También aquí la mismidad del yo sólo se encuentra y se constituye preyectándose hacia el exterior; la creciente independencia de los *dioses* es la condición para que el hombre descubra en sí mismo un punto central fijo, una unidad del querer frente a la dispersa multiplicidad de los aislados impulsos de los sentidos.

En todas las formas de sacrificio puede seguirse ese típico viraje.[6] Ya en el sacrificio de ofrenda se revela una nueva y más libre relación entre el hombre y la divinidad, en la medida en que la ofrenda aparece justamente como libre obsequio. También aquí el hombre se aleja de los objetos del deseo inmediato; no se convierten directamente para él en objetos de goce sino en una especie de *medio de expresión* religioso, en instrumentos para un vínculo que establece entre él mismo y lo divino. Los mismos objetos físicos caen así bajo una nueva luz; pues detrás de aquello que son en su manifestación individual, detrás de lo que son como objetos de percepción o como medio para la satisfacción inmediata de determinados apetitos, aparece ahora una fuerza universal de la actividad. En los ritos de la vegetación, por ejemplo, la última espiga no es cosechada igual que las demás, sino que se le respeta puesto que en ella se adora la fuerza de la germinación en cuanto tal, el espíritu de la futura cosecha.[7] Por otra parte, también podemos retrotraernos hasta un estadio del sacrificio de ofrenda en el cual éste todavía está estrechamente entretejido con la cosmovisión mágica, sin poderse separar de ésta en cuanto a su forma de manifestación empírica. Así pues, en el *sacrificio de los caballos,* que aparece en los Vedas como la máxima expresión sacramental del poder real, los antiquísimos elementos mágicos que intervienen en él son todavía insoslayables. Sólo poco a poco parecen haberse ido agregando otros rasgos a este sacrificio mágico, que lo trasladaron al ámbito del sacrificio de ofrenda.[8] Pero aun ahí donde la forma de este último se ha desarrollado con puridad, inicialmente no parece haberse llevado a cabo ningún viraje espiritual decisivo, en la medida en que ahora la idea mágico-sensible de *coacción* de los dioses sólo queda sustituida por la idea no menos sensible del *canje*. "Dame, yo te daré. Pon para mí, yo pongo para ti. Ofréceme tú a mí, yo te ofrezco a ti", así dice el sacrificador al dios en una fórmula védica.[9] En este acto de dar y tomar lo único que une al hombre y al dios y los encadena en la misma medida y en el mismo sentido es la necesidad mutua. Pues así como el hombre depende de dios, aquí el dios también depende del hombre. Su poder y su existencia dependen de la ofrenda del sacrificador. En la religión hindú la bebida soma es fuente que todo lo anima, de la cual brota la fuerza de los dioses y de los hombres.[10] Pero aquí es precisamente donde resalta más aguda y claramente la transformación que va confiriendo al sacrificio de ofrenda una

significación y una profundidad completamente nuevas. Dicha transformación se opera en cuanto la contemplación religiosa deja de restringirse unilateralmente al *contenido de la ofrenda* y se concentra en la *forma de dar,* de ofrecer, considerando que en ella reside lo medular del sacrificio. De la mera ejecución material del sacrificio, el pensamiento avanza ahora hacia su *motivo* interno y su razón determinante. Sólo este motivo de "veneración" (Upanishad) puede conferir al sacrificio un sentido y valor. La especulación de los Upanishads y del budismo se distingue principalmente de la literatura litúrgico-ritual de los antiguos Vedas por esa idea básica.[11] Ahora no solamente se interioriza la ofrenda, sino que es la interioridad del hombre la que aparece como la única ofrenda religiosamente valiosa y significativa. Los sacrificios violentos de los caballos y cabras, bueyes y ovejas no pueden ser fructíferos; el sacrificio deseado —como dice un texto budista— no es aquel en el cual perece toda clase de seres vivientes, sino aquel que consiste en un continuo dar. "¿Y por qué eso? Porque a ese sacrificio libre de violencia llegan tanto los santos como también aquellos que han pisado el camino hacia la santidad; a quien ofrece tal sacrificio le es concedida la salvación y no el infortunio."[12] Pero esta total concentración de la cuestión religiosa fundamental en un único punto, el camino de salvación del alma humana, va unida en el budismo a una notable consecuencia. El retrotraer todo lo exterior al interior trae como consecuencia que desaparezcan del centro de la conciencia religiosa no sólo la realidad y la acción externas, sino también el *antipolo* religioso-espiritual del yo, los dioses mismos. En el budismo siguen existiendo los dioses, pero ya no significan nada ni intervienen en la cuestión verdaderamente esencial, que es la de la salvación. De ese modo quedan excluidos del proceso religioso verdaderamente decisivo. La verdadera salvación sólo la trae la pura inmersión, la cual, en lugar de dilatar el yo hasta la divinidad, más bien lo hace extinguirse en la Nada. Si bien la fuerza especulativa del pensamiento no se arredra ante esta última conclusión y aniquila la *forma* del yo para llegar a su *esencia,* el carácter fundamental de las religiones ético-monoteístas consiste en seguir la vía opuesta. En ellas se configuran con la máxima exactitud y agudeza tanto el yo del hombre como la personalidad de Dios. Pero en cuanto más claramente se definen y distinguen entre sí ambos polos, tanto más nítidamente sale a relucir la oposición y la tensión entre ambos. El auténtico monoteísmo no trata de disolver esta tensión, pues para él la tensión es la expresión y condición para esa peculiar dinámica en la que consiste la esencia de la vida y de la autoconciencia religiosas. Inclusive la religión profética llega a ser lo que es mediante la misma inversión del concepto de sacrificio que se opera en los Upanishads y en el budismo. Pero ese viraje tiene aquí otra meta. "¿Para qué a mí, dice Jehová, la multitud de vuestros sacrificios? Harto estoy de holocaustos de carneros, y de sebo de animales gruesos… Aprended a hacer bien; buscad juicio, restituid al agraviado, oíd en derecho al huérfano, amparad a la viuda" (Isaías 1, 11, 17). En este *pathos* ético-social del profetismo, el yo se preserva al oponérsele con todo énfasis su contrapartida, el "tú", a través del cual el yo se encuentra y se afirma verdaderamente a sí mismo. Y así como entre el yo y el tú se establece una correlación puramente ética, ahora se establece una interrelación igualmente rigurosa entre el hombre y el dios. "Ni ante el sacrificio ni ante el sacerdote

—así caracteriza Hermann Cohen las ideas básicas del profetismo— podría participar el hombre de la pureza… La correlación se establece y se cierra entre el hombre y Dios, y ningún otro término puede interpolarse en ella… La participación de cualquier otro destruye la unicidad de Dios, la que es más necesaria para la redención que para la creación."[13]

Pero de ese modo el sacrificio por ofrenda, en la máxima transfiguración religiosa de que es susceptible, desemboca nuevamente en otro motivo fundamental del sacrificio. Pues como sentido general del sacrificio, presente de algún modo en todas sus diversas formas, puede señalarse la *mediación* que crea entre la esfera de lo divino y la de lo humano. Se ha tratado precisamente de definir el "concepto" general de *sacrificio,* el cual puede obtenerse y abstraerse a partir de una visión integral sobre la totalidad de sus formas de manifestación empírico-históricas, diciendo que el sacrificio en todo caso está encaminado a establecer el vínculo entre el mundo de lo "santo" y de lo "profano" a través del término mediador de alguna cosa consagrada que es destruida en el curso de la acción sacra.[14] Pero aunque el sacrificio esté caracterizado siempre por el anhelo de establecer un vínculo semejante, la síntesis que se lleva a cabo en él admite los grados más diversos. Puede atravesar por todos los estadios y niveles, desde la simple apropiación material hasta las más elevadas formas de comunidad puramente ideal. Y cada nueva especie de camino hace variar al propio tiempo la concepción de la meta que se encuentra al final del mismo; pues para la conciencia religiosa es siempre el camino el que determina y forma la concepción de la meta. La forma más elemental, como puede entenderse la antítesis entre dios y hombre y la superación de esta antítesis, consiste en interpretar tanto la disolución como el restablecimiento de la comunidad entre ambos, en analogía con determinadas *relaciones* físicas básicas. Y no basta con hablar aquí de mera analogía, sino que ésta, de acuerdo con un rasgo fundamental del pensamiento mitológico, se convierte siempre en verdadera identidad. Lo que une originalmente al hombre con el dios es el vínculo real de consanguinidad. Entre la tribu y su dios existe un parentesco directo de consanguinidad; el dios es el antepasado común del cual desciende la tribu. Esta concepción básica se extiende mucho más allá del círculo de ideas propiamente totémicas.[15] Y por ella está determinado también el sentido auténtico del sacrificio. Desde las formas fundamentales del totemismo hasta la configuración del sacrificio de animales, en religiones cultas altamente desarrolladas parece haber una cierta evolución gradual. En el totemismo el respeto por el animal totémico es generalmente un deber religioso, pero asimismo existen casos en que, aunque no es consumido por el individuo, es comido por la totalidad del clan en una comida sacramental donde se observan determinados ritos y prácticas. Esta comida colectiva del animal totémico sirve para reafirmar y renovar los lazos de consanguinidad que unen a los individuos entre sí y a éstos con su tótem. En épocas de escasez, cuando la comunidad parece correr peligro y su existencia parece amenazada, entonces se necesita particularmente esa renovación de su fuerza original físico-religiosa. Pero el auténtico acento del acto sacramental reside en que es la comunidad como un *todo* la que lo ejecuta. Al comerse la carne del animal totémico se restablece la unidad del clan y el vínculo con su antepasado totémico, como

una unidad inmediata senso-corporal; puede decirse que en esa comida se corrobora reiteradamente la unidad. Las investigaciones básicas de Robertson Smith parecen haber demostrado que la idea de ese fortalecimiento del vínculo común vital y tribal, la idea de la "comunión" del hombre con el dios, considerado como padre de la tribu, es uno de los motivos más originarios del sacrificio de animales, sobre todo en las religiones semitas.[16] Esta comunión inicialmente sólo puede representarse de modo puramente material, sólo puede efectuarse en la comida y bebida colectivas, en el disfrute corporal de una misma cosa. Pero justamente este acto eleva a una nueva esfera ideal la cosa misma a la que se dirige. El sacrificio es el punto en que lo "profano" y lo "santo" no sólo se tocan sino que se compenetran indisolublemente; todo lo que está presente en él de modo puramente físico y cumple en él cualquier función ha ingresado en la esfera de lo santo, de lo consagrado. Pero, por otra parte, eso implica que el sacrificio no constituye originalmente ningún acto claramente diferenciado de las actividades comunes y profanas del hombre, sino que cualquier actividad, por sensorial y práctico que sea su contenido, puede convertirse en sacrificio apenas se sitúe bajo la "perspectiva" específicamente religiosa y quede determinada por ella. Además del comer y del beber, la ejecución del acto sexual puede llegar a tener ese significado sacramental, como ocurre en estadios muy avanzados de la evolución religiosa, donde la prostitución aparece como "sacrificio", como entrega al servicio del dios. Aquí la fuerza del sentimiento religioso se manifiesta precisamente en que abarca la *totalidad* indivisa del ser y del actuar, sin excluir ninguna esfera de la existencia físico-natural, penetrando hasta sus elementos fundamentales y originarios. Hegel ve en esta interrelación un momento básico del culto pagano;[17] pero las investigaciones de historia de la religión han enseñado a cada paso cómo también en los albores del *cristianismo* y en su desarrollo ulterior se afirma progresivamente esa interpenetración, ese entretejimiento de motivos sensibles y espirituales de la vida de sacrificio.[18] Y si bien lo religioso logra en ese entretejimiento su *eficacia* histórica concreta, también es cierto que al mismo tiempo encuentra en él su *limitación*. El hombre y el dios deben tener la misma carne y la misma sangre, si es que ha de formarse una verdadera unidad entre ellos. Así pues, la espiritualización de lo sensible trae como consecuencia inmediata la sensualización de lo espiritual en virtud del acto de sacrificio. Lo sensible es aniquilado en lo que se refiere a su existencia física; y sólo en este aniquilamiento cumple con su función religiosa. Sólo al ser muerto y consumido el animal sacrificado es capaz de servir como "intermediario" entre el individuo y su tribu, y entre la tribu y su dios. Pero esta capacidad depende de que el acto sacramental sea ejecutado con toda precisión sensible y con todos los detalles y particularidades que prescribe el ritual; la menor desviación u omisión privan al sacrificio de su sentido y eficacia.

Esto mismo se revela también en el otro momento capital que casi siempre acompaña al culto y que en unión de él representa la consumación del acto del culto. Al igual que el sacrificio, también la *plegaria* está destinada a salvar el abismo entre dios y el hombre. Pero en ella la distancia entre ambos debe ser suprimida no mediante algo meramente físico, sino mediante la fuerza de la palabra, mediante algo simbólico-ideal. Sin embargo, en los albores de la conciencia mítico-religiosa tampoco existe un claro límite entre la

esfera de la *existencia* sensible y la de la pura *significación*. El poder inherente a la plegaria es de origen mágico y de índole mágica; consiste en la coacción que se ejerce sobre la voluntad de la divinidad a través de la fuerza mágica de la palabra. En los inicios y en la evolución posterior de la religión védica encontramos muy claramente este sentido de la plegaria. El acto del sacrificio y de la plegaria correctamente ejecutado siempre aparece dotado aquí de un poder infalible e irresistible; ese acto es la red y la trampa en donde el sacerdote atrapa a los dioses.[19] Los himnos y sentencias sagrados, los cantos y metros forman y rigen el ser; de su uso y de su correcta o falsa aplicación depende la configuración del curso del mundo. El sacerdote, quien celebra sacrificio antes del amanecer, hace que el dios Sol aparezca, nazca. Así pues, todas las cosas y poderes están enlazados en el poder *único* del brahmán, de la plegaria, la cual no sólo salva las barreras entre dios y el hombre sino que las derriba. Los textos védicos manifiestan expresamente que el sacerdote se *transforma* en dios en el acto de orar y sacrificar.[20] Y nuevamente puede rastrearse la misma concepción básica en los comienzos del cristianismo; también en los Padres de la Iglesia el auténtico fin de la plegaria es todavía la reunión y fusión directa del hombre con Dios (τὸ ἀνακραθῆναι τῷ πνεύματι).[21] La evolución religiosa ulterior de la plegaria conduce cada vez más allá de este círculo mágico. Entendida en su sentido puramente religioso, la plegaria se eleva ahora por encima de la esfera de los deseos y apetitos humanos. No se dirige a un bien relativo y particular, sino a un *bien* objetivo equiparado a la voluntad de la divinidad. La plegaria “filosófica” de Epicteto pide a los dioses que no le otorguen sino lo que sea su propia voluntad y suprime el capricho del hombre contrario a la voluntad de la divinidad, considerándolo fútil; pues bien, esta plegaria también tiene sus paralelos característicos en la historia de la religión.[22] En todos los casos el sacrificio y la plegaria aparecen como típicas formas de expresión religiosa, las cuales no nos permiten *transitar* de la esfera determinada de manera previa y rigurosamente delimitada del yo a la esfera de lo divino, sino que son ellas las que vienen a *determinar* estas dos esferas y a trazar progresivamente nuevos límites entre ellas. Lo que el proceso religioso designa como esferas de lo divino y de lo humano no tiene nada que ver con dos campos del ser rígidamente delimitados de antemano y separados por barreras espaciales y cualitativas, sino que aquí se trata de una forma originaria de *movimiento* del espíritu religioso, de la constante atracción y repulsión de sus dos polos opuestos. Por tanto, lo auténticamente decisivo en la evolución de la plegaria y el sacrificio parece ser lo siguiente: que ambos no sólo aparecen como medios que conectan entre sí los dos extremos de lo divino y lo humano, sino que son ellos los que vienen a establecer el contenido de estos dos extremos y enseñan a *encontrarlo*. Cada nueva forma de sacrificio o de plegaria revela un nuevo contenido de lo divino y de lo humano, así como también una nueva relación entre ellos. La relación de tensión que se establece entre ambos da a cada uno de ellos su carácter y sentido. Así pues, la plegaria y el sacrificio no sólo salvan un abismo que existía de antemano para la conciencia religiosa, sino que es la conciencia la que *crea* este abismo para salvarlo después; la conciencia agudiza cada vez más la oposición entre dios

y el hombre para encontrar luego los medios para su superación.

Esto también se pone de manifiesto principalmente por el hecho de que el movimiento que tiene lugar aquí aparece casi siempre como un movimiento puramente reversible y porque el "sentido" de ese movimiento siempre encuentra su correspondiente "contrasentido" definido y en general del mismo valor. Pues la unificación, la ἕνωσις entre dios y hombre, que constituye la meta de la plegaria y del sacrificio, desde el comienzo puede ser entendida y descrita de una doble manera: en ella no sólo el hombre deviene dios, sino que también dios deviene hombre. En el lenguaje del sacrificio esto se expresa en un motivo cuyo valor y operancia pueden seguirse desde las más "primitivas" representaciones y prácticas mitológicas hasta las formas fundamentales de nuestras religiones cultas. El sentido del sacrificio no se agota en ofrecer sacrificio *al dios,* su sentido parece ponerse en claro y revelarse en toda su verdadera profundidad religiosa y especulativa ahí donde *el dios* mismo es ofrecido en sacrificio o bien ahí donde él mismo se ofrece en sacrificio. A través del sufrimiento y de la muerte del dios, a través de su ingreso a la existencia física finita, en la cual es consagrado a la muerte, se verifica la elevación de esta existencia hasta lo divino y su liberación de la muerte. Los grandes cultos de los misterios se mueven siempre en torno del secreto primigenio de esa liberación y ese renacimiento al cual da origen la muerte del dios.[23] El hecho de que este motivo de la muerte del dios en sacrificio pertenece a las auténticas "ideas elementales mítico-religiosas de la humanidad, ha quedado probado con el descubrimiento del Nuevo Mundo, volviéndosele a encontrar en las religiones americanas primitivas casi inalterado; se trataba de una circunstancia que, como es sabido, los misioneros españoles sólo pudieron explicarla viendo en los sacrificios rituales aztecas un escenario diabólico y una "parodia" del misterio cristiano de la eucaristía.[24] Lo que distingue aquí al cristianismo de las otras religiones no es tanto el *contenido* del motivo como el nuevo sentido puramente "espiritual" que se va ganando para él. Sin embargo, inclusive las especulaciones abstractas de la doctrina cristiana medieval de la justificación en gran medida se mueven todavía por las viejas vías del pensamiento mitológico. La doctrina de la satisfacción que, por ejemplo, desarrolla Anselmo de Canterbury en su escrito *Cur Deus homo* trata de dar a esas vías de pensamiento una forma puramente conceptual, escolástico-racional, partiendo de que la infinita culpa del hombre sólo puede expiarse lo suficiente mediante un sacrificio infinito, esto es, mediante el sacrificio de Dios mismo. Pero la mística del Medievo da aquí un paso más adelante. Para ella la cuestión ya no estriba en cómo tenga que salvarse el abismo entre Dios y el hombre, puesto que desconoce tal abismo y lo niega ya en su actitud religiosa fundamental. Para ella, en la relación del hombre con Dios ya no existe una mera separación, sino que ambos existen conjuntamente y el uno para el otro. Aquí Dios está tan necesaria e inmediatamente referido al hombre como éste a Dios. En este sentido, la mística de todos los pueblos y todas las épocas, Jalal al-din Rumi y Angelus Silisius, hablan el mismo lenguaje. "Entre nosotros —dice el primero— han desaparecido el *Yo* y el Tú. Yo no soy yo, tú no eres tú, ni tampoco eres yo. Yo soy al mismo tiempo yo y tú, tú eres al mismo tiempo tú y yo."[25] El movimiento religioso que se expresaba en la transformación y en la espiritualización progresiva del concepto de

sacrificio ha llegado aquí a su conclusión: lo que antes aparecía como *mediación* puramente física o ideal se eleva ahora a una pura *correlación* en la cual se define el sentido específico de lo divino y de lo humano.

Cuarta parte

La dialéctica de la conciencia mítica

LAS CONSIDERACIONES hechas hasta aquí, de acuerdo con la tarea general que se propone la filosofía de las formas simbólicas, han tratado de presentar al mito como una energía unitaria del espíritu; como una forma de concepción que se afirma en toda la diversidad del material objetivo de las representaciones. Desde este punto de vista hemos tratado de descubrir las categorías fundamentales del pensamiento mitológico, no como si se tratara de *esquemas* del espíritu regidos y establecidos de una vez por todas, sino en el sentido de que hemos tratado de reconocer en ellas determinadas *direcciones* originarias de conformación. Tras la incalculable multiplicidad de configuraciones mitológicas, tuvo que ponerse de manifiesto de ese modo una forma unitaria de creación y la ley según la cual opera esa fuerza. Pero el mito no sería una forma verdaderamente espiritual si esta unidad suya sólo significara una simplicidad exenta de contradicción. El desenvolvimiento de su forma fundamental y su expresión en motivos y configuraciones siempre nuevos se lleva a cabo no a modo de un simple proceso natural, no a modo del apacible crecimiento de un embrión preexistente y preconfigurado que sólo necesitara determinadas condiciones exteriores para desprenderse y manifestarse claramente. Las distintas etapas de su desarrollo no se suceden de manera simple, sino que más bien se contraponen, frecuentemente en aguda antítesis. El progreso consiste no sólo en seguir desenvolviendo y completando ciertos rasgos básicos, ciertas peculiaridades de etapas anteriores, sino en negarlas y anularlas por completo. Y esta dialéctica puede mostrarse no solamente en la transformación de los *contenidos* de la conciencia mitológica, sino que también domina su “forma interna”. La dialéctica también alcanza a *la función* de la configuración mitológica en cuanto tal, transformándola desde dentro. Esta función sólo puede operar creando progresivamente nuevas formas, como expresiones objetivas del universo interior y exterior, tal como éste se aparece a la mirada del mito. Pero al avanzar por este camino llega a un punto de viraje en el cual la ley que la rige se convierte en *problema*. A primera vista esto parece francamente extraño, pues no se suele creer que la “ingenuidad” de la conciencia mitológica sea capaz de semejante análisis. De hecho, aquí no se trata de un acto de reflexión *teórica* consciente en el cual el mito se aprehenda a sí mismo y se ocupe de sus propios fundamentos y presupuestos. Lo decisivo más bien reside en que aún en esta inversión el mito permanece dentro de sí mismo. No sale simplemente de su esfera ni cae en un “principio” completamente distinto, pero al satisfacer con calma su propia esfera es evidente que tiene que llegar a romperla. Esta satisfacción, que al mismo tiempo es superación, resulta de la actitud que el mito adopta frente a su propio *mundo de imágenes*. No puede menos que revelarse y manifestarse en ese mundo, pero a medida que progresa, esta manifestación misma empieza a ser para él mismo algo “exterior” que no se adecua completamente a su verdadera voluntad de expresión. He aquí la razón de un conflicto que gradualmente se va agudizando y que, al escindirse en sí misma la conciencia mitológica, en esta misma escisión revela con certeza la razón última y la profundidad del mito.

La filosofía positivista de la historia y de la cultura, en particular tal como fue fundada

por Comte, supone que hay un proceso gradual de evolución espiritual por el que la humanidad se va elevando paulatinamente desde las fases "primitivas" de la conciencia hasta el conocimiento teorético y, por tanto, hasta la completa dominación espiritual de la realidad. Desde las ficciones, fantasmas y creencias que llenan y caracterizan a esas fases, el camino conduce cada vez más definidamenie hacia la concepción científica de la realidad, considerada como una realidad de puros "hechos". Aquí debe perderse cualquier ingrediente meramente subjetivo del espíritu; aquí el hombre se enfrenta a la realidad misma, la cual se le da como lo que es, mientras que antes él la veía sólo a través del velo engañoso de los propios sentimientos y deseos, imágenes y representaciones. Según Comte, ese progreso se lleva a cabo esencialmente a través de tres procesos: el "teológico", el "metafísico" y el "positivo". En el primero, los deseos y representaciones subjetivos del hombre son transformados por éste en demonios y seres divinos; en el segundo, son transformados en conceptos abstractos; finalmente, en la última fase se impone la clara separación de lo "interno" y lo "externo", y la delimitación de la experiencia interior y exterior en los hechos dados. Aquí la conciencia mítico-religiosa es reprimida y superada gradualmente por un poder ajeno y exterior a ella. De acuerdo con el esquema positivista, una vez que se ha alcanzado el nivel superior se puede prescindir del nivel inferior, cuyo contenido puede y tiene que extinguirse. Es sabido que Comte mismo no extrajo esta consecuencia sino que, por el contrario, su filosofía no sólo desemboca en un sistema de *ciencia* positiva, sino también en una *religión* positivista, en un culto positivista. Pero este tardío reconocimiento por el que luchan aquí la religión y el culto no constituye sólo un rasgo significativo y característico de la propia evolución espiritual de Comte, sino que en él se expresa indirectamente la admisión de una deficiencia *material* de la construcción positivista de la historia. El esquema de los tres estadios, la ley comtiana de los *trois états,* no admite una apreciación puramente *inmanente* del rendimiento de la conciencia mítico-religiosa. Aquí el fin al que tiende debe ser buscado fuera de sí misma, en algo por principio distinto. Pero con ello no se capta la auténtica naturaleza ni la movilidad puramente *interna* del espíritu mítico-religioso. Antes bien, ésta se pone verdaderamente de manifiesto cuando se evidencia que lo mítico y lo religioso poseen en sí mismos un "origen de movimiento" propio, cuando se evidencia que desde sus primeros pasos hasta sus más elevados productos están determinados por fuerzas propulsoras propias y están alimentados por sus propias fuentes. Aun ahí donde ha ido más allá de estos primeros pasos, no se desliga absolutamente de su suelo natal espiritual. Sus afirmaciones no se convierten súbita y directamente en negaciones; por el contrario, puede mostrarse que ya dentro de sí misma, cada paso que da lleva un doble signo. La continua *construcción* del mundo mitológico de imágenes trae aparejado un esfuerzo por *sobrepasarlo,* pero de modo tal que tanto la afirmación como la negación pertenecen a la forma de la conciencia mítico-religiosa y en ella se funden en un solo acto indivisible. Considerado más de cerca, el proceso de anulación aparece como un proceso de autoafirmación, así como también el último sólo puede efectuarse en virtud del primero; ambos coadyuvan para engendrar la verdadera esencia y el verdadero contenido de la forma mítico-religiosa.

En la evolución de las *formas lingüísticas* hemos distinguido tres estadios que denominamos estadios de la expresión mímica, analógica y simbólica, respectivamente. Encontramos que el primer estadio está caracterizado porque todavía no existe ninguna verdadera tensión entre el "signo" lingüístico y el contenido intuitivo al cual se refiere, sino que ambos se confunden y se empeñan mutuamente por coincidir entre sí. El signo, como signo mítico, trata de reproducir en su forma el contenido, como retratándolo y absorbiéndolo. Sólo gradualmente va apareciendo aquí un alejamiento, una diferenciación creciente; y a través de ella se alcanza el fenómeno básico que caracteriza al lenguaje: la separación de *sonido* y *significado*.[1] Sólo cuando esta separación se ha llevado a cabo, se ha constituido la esfera del "sentido" lingüístico en cuanto tal. En sus comienzos la palabra pertenece todavía a la mera *esfera de la existencia;* en ella no se aprehende su significación, sino un ser y una fuerza sustanciales. La palabra no apunta a un contenido material, sino que se coloca en su lugar; se convierte en una especie de causa (Ur-Sache: cosa originaria), en un poder que interviene en el acaecer empírico y su encadenamiento causal.[2] Es necesario apartarse de esta primera visión si se quiere penetrar en la función simbólica y, consiguientemente, en la pura identidad de la palabra. Y lo que es válido respecto del signo hablado es válido en el mismo sentido respecto del signo escrito. Tampoco el signo de la escritura es *captado* de inmediato como tal, sino que es concebido como una parte del mundo de los objetos, como un extracto de todas las fuerzas que están contenidas en él. Toda escritura comienza como signo mímico, como imagen gráfica, sin que la imagen tenga todavía el carácter significativo y comunicativo. Más bien representa al objeto mismo; lo sustituye y toma su lugar. También la escritura, en sus orígenes y en sus configuraciones primarias, pertenece a la esfera mágica. Sirve para apoderarse mágicamente de algo o para rechazar mágicamente algo; el signo que se imprime a un objeto hace que éste se incorpore a la esfera de acción propia del sujeto y aleja de él influjos extraños. Este objetivo se alcanza tanto más perfectamente cuanto más se *asemeje* la escritura a aquello que quiere representar, cuanto más puramente objetiva sea la escritura. De ahí que mucho antes de que el signo escrito sea entendido como expresión de un objeto puede decirse que es tenido como la suma sustancial de los poderes que emanan de él, como una especie de sombra demoniaca del objeto.[3] Sólo cuando se desconoce esa emoción mágica la atención se vuelve también de lo real a lo ideal, de lo sustancial a lo funcional. De la escritura de imágenes directas se desarrolla la escritura silábica y, finalmente, la escritura fonética, en la cual el ideograma inicial, el signo-imagen, se ha convertido en un puro signo significativo, en un símbolo.

Y la misma relación encontramos en el mundo mitológico de imágenes. Tampoco la imagen mitológica, al aparecer por vez primera, es concebida *como* imagen, como expresión espiritual. Por el contrario, está tan fundida en la intuición del mundo de las cosas, de la "realidad" y el acaecer objetivos, que aparece como una parte integrante de ella. De ahí que tampoco aquí exista originalmente separación alguna entre lo real y lo ideal, entre el campo de la "existencia" y el de la "significación". El tránsito entre ambos campos tiene lugar continuamente, no sólo en la representación de la fe, sino en la

acción del hombre.[4] Al comienzo de la actividad mitológica también se halla el *mimo,* y éste no tiene un sentido meramente "estético", meramente representativo. Un danzante, que aparece con la máscara del dios o demonio, no sólo imita al dios o demonio, sino que adopta su naturaleza, se transforma y se funde en él. Aquí no hay ninguna mera imagen, ninguna vacua representación; no hay nada meramente pensado, representado o "significado" que no sea al mismo tiempo algo real y activo. Pero al irse desarrollando gradualmente la cosmovisión mitológica, también aquí se introduce una separación, y es esta separación la que constituye el auténtico comienzo de la conciencia específicamente religiosa. En cuanto más tratamos de remontarnos a los orígenes del *contenido* de la conciencia religiosa, tanto menos podemos separarlo del contenido de la conciencia mitológica. Ambos están trenzados y encadenados de modo tal, que en modo alguno pueden separarse y contraponerse. Si del contenido de la creencia religiosa tratamos de extraer y separar los componentes mitológicos básicos, entonces lo que queda no es ya la religión en su manifestación real, histórico-objetiva, sino sólo una sombra de ella, una vacua abstracción. Sin embargo, a pesar de esta indisoluble trabazón de los *contenidos* del mito y de la religión, la *forma* de ambos no es la misma. Y la peculiaridad de la "forma" religiosa se manifiesta en la diversa *actitud* que adopta la conciencia frente al mundo de imágenes mitológicas. Ella no puede prescindir de este mundo, ni puede eliminarlo inmediatamente; pero, visto a través del planteamiento religioso de la cuestión, adquiere gradualmente un sentido nuevo. La nueva idealidad, la nueva "dimensión" espiritual descubierta a través de la religión, no sólo presta a lo mitológico una "significación" distinta, sino que introduce directamente en el campo del mito la antítesis entre "significación" y "existencia". La religión lleva a cabo la decisión que es ajena al mito en cuanto tal; al servirse de imágenes y signos sensibles, los reconoce como tales, como medios de expresión que, al revelar un determinado significado, necesariamente son insuficientes para ello, "apuntando" a este significado sin llegar nunca a captarlo ni agotarlo por completo.

Toda religión se ve conducida en su evolución a un punto en que debe afrontar esta "crisis" y debe desligarse de su base mitológica. Pero no todas las religiones proceden del mismo modo en este desligamiento, sino que justamente aquí es donde cada una revela su peculiaridad histórica y espiritual. Y en ello reiteradamente se pone de manifiesto que la religión, al entablar una nueva relación con el mundo de las imágenes mitológicas, al mismo tiempo entra en una nueva relación con la totalidad de la "realidad", con la totalidad de la existencia empírica. La religión no puede llevar a cabo su crítica peculiar de este mundo de imágenes sin incluir en él la existencia real. Pues, precisamente porque aquí todavía no hay nada real "objetivo" en el sentido del conocimiento teorético analítico —porque, por el contrario, la intuición de la realidad está todavía como fundida en el mundo de las representaciones, sentimientos y creencias mitológicas—, cualquier otra actitud que la conciencia adopte respecto de este mundo tiene que repercutir sobre la visión global de la existencia en general. De ahí que la idealidad de lo religioso no sólo degrade la totalidad de las configuraciones y fuerzas mitológicas, confiriéndoles un ser de orden inferior, sino que también dirige esta forma de negación contra los elementos de la

existencia natural-sensible misma. Para aclarar esta relación nos remitimos a unos cuantos notables ejemplos, a algunas actitudes básicas a las que llega el pensamiento religioso en esta lucha suya contra sus propios fundamentos y orígenes mitológicos. El ejemplo clásico de la gran inversión y conversión que se lleva a cabo aquí lo constituirá siempre esa forma de la conciencia religiosa que prevalece en los libros proféticos del Antiguo Testamento. Todo el *pathos* ético-religioso de los profetas se resume en este *único* punto. Se apoya en la fuerza y certeza de la *voluntad* religiosa que vive en los profetas; una voluntad que los impulsa más allá de la intuición de lo dado, de lo meramente existente. Esta existencia debe desaparecer si ha de surgir el nuevo mundo, el mundo del futuro mesiánico. El mundo profético, visible sólo en la pura *idea* religiosa, no puede aprehenderse mediante ninguna mera *imagen,* la cual siempre se reduce y permanece ligada al presente sensible. De ahí que la prohibición de la *idolatría,* la prohibición de hacer imagen o comparación de aquello que está arriba en el cielo o abajo en la tierra, o en el agua bajo la tierra, adquiere en la conciencia profética un sentido y una fuerza completamente nuevos; se convierte justamente en lo constitutivo de esa conciencia. Es como si ahora se abriera de golpe un abismo desconocido para la conciencia mitológica irreflexiva, "ingenua". El mundo de representaciones del politeísmo, la visión "pagana" combatida por los profetas, no es culpable de adorar una mera "imagen" de lo divino, puesto que para ella no existe diferencia alguna entre "prototipo" e "imagen". Este mundo de representaciones, en las imágenes que se forja de lo divino, todavía cree poseer directamente lo divino mismo, justamente porque nunca las toma como meros signos, sino como revelaciones concretas sensibles. De ahí que, considerada desde el punto de vista puramente formal, la crítica que el profetismo hace a esa concepción se basa, por así decirlo, en una *petitio principii,* pues le imputa una concepción que no está en ella sino que le llega con la nueva consideración, con el nuevo punto de vista bajo el cual se le coloca. Con apasionado fervor se vuelve Isaías contra el absurdo de que el hombre adore como algo divino su propia imagen, algo que él mismo sabe que es obra suya. "¿Quién formó un dios, o quién fundó una estatua…? El herrero *tomará* la tenaza, obrará en las ascuas, daràle forma con los martillos… El carpintero tiende la regla, señala aquélla con almagre, lábrala con los cepillos, dale figura con el compás… Parte del *leño* quemará en el fuego… Y torna su sobrante en un dios, en su escultura; humíllase delante de ella, adórala, y ruégale diciendo: Líbrame, que mi dios eres tú. No supieron ni entendieron: porque encostrados están sus ojos para no ver, y su corazón para no entender. No discurre para consigo, no tiene sentido ni entendimiento para decir: Parte de esto quemé en el fuego… ¿he de tornar en una abominación lo restante de ello? ¿Delante de un tronco de árbol tengo de humillarme?" (Isaías 44, 9 y ss.). Como vemos, aquí debe ser introducida en la conciencia mitológica una tensión nueva, extraña a ella, una oposición que no conoce ni comprende como tal, a fin de disolverla y destruirla interiormente. Pero lo verdaderamente positivo no consiste en esta disolución, sino más bien reside en el *motivo* espiritual del cual se sigue; reside en el regreso al "corazón" de lo religioso, en virtud de lo cual el mundo de las imágenes del mito se dé a conocer ahora como algo meramente externo y material. Puesto que para la

visión básica del profetismo entre Dios y el hombre no puede entablarse ninguna otra relación que no sea la relación entre el "yo" y el "tú", cualquier cosa que no corresponda a esta relación fundamental aparece religiosamente desvalorizada. En el momento en que la función religiosa, por el hecho de haber descubierto el mundo de la pura interioridad, se retrae del mundo exterior, del mundo de la existencia natural, puede decirse que esta existencia ha perdido su alma y ha quedado reducida a una "cosa" muerta. Con ello, cualquier imagen tomada de esta esfera deviene no la expresión —como ocurría hasta aquí— sino simplemente la antítesis de lo espiritual y lo divino. La imagen sensible y toda la esfera del mundo de las apariencias sensibles deben ser desprovistas de auténtico "contenido significativo", pues sólo por este camino resulta posible la profundización que en el pensamiento y en la fe de los profetas experimenta la pura subjetividad religiosa, la cual ya no puede reproducirse en nada material.

La religión iranio-persa tomó otro camino para pasar de la esfera del ser a la verdadera esfera del significado religioso, de lo plástico a lo carente de imagen. Ya Heródoto, en su descripción de la fe persa, hace notar que un factor esencial de la misma es que los persas no acostumbran erigir estatuas, templos o altares, sino que más bien toman por insensatos a los que lo hacen, puesto que no creen, como los griegos, que sus dioses sean semejantes a los hombres.[5] De hecho, aquí ha operado la misma tendencia básica *ético*-religiosa que en los *profetas,* pues al igual que el Dios de los profetas, también Ahura Mazda, el dios creador persa, no recibe otros predicados que el del puro ser y el de la bondad moral. Ahora bien, sobre esta base se produce una nueva actitud hacia la naturaleza y en general hacia la totalidad de la existencia objetiva concreta. Es sabida la adoración que la religión de Zaratustra rinde a algunos elementos y fuerzas de la naturaleza. Los cuidados que se brindan al fuego y al agua, el celo con que se les protege de toda contaminación y el rigor con que se castiga tal contaminación, considerada como una de las más graves faltas morales, demuestra que aquí en modo alguno está cortado el vínculo que une a la religión con la naturaleza. Sin embargo, aquí encontramos una relación distinta si, en lugar de considerar el hecho meramente dogmático y ritual, atendemos los *motivos* religiosos en que se funda. En la religión persa los elementos de la naturaleza no son adorados por sí mismos; lo que les confiere su verdadera importancia es la posición que se les asigna en la gran decisión ético-religiosa, en la lucha del espíritu del bien y del espíritu del mal por la dominación del cosmos. En esta lucha todo ente natural tiene también su lugar y su tarea definidos. Así como el hombre tiene que decidirse entre ambas potestades, también las fuerzas de la naturaleza se colocan de una u otra parte, y sirven a la labor de conservación o de destrucción y aniquilamiento. Lo que les da su sanción religiosa es esta función que desempeñan, y no su forma y poder meramente físicos. Así pues, aquí la naturaleza no necesita simplemente ser divinizada, puesto que ella misma, aunque nunca se le deba interpretar como *imagen* directa del ser divino, guarda una *relación* inmediata con la voluntad divina y su meta final. Su relación con ella puede ser de hostilidad, cayendo así en lo meramente demoniaco, o bien de alianza. La naturaleza en sí misma no es ni buena ni mala, no es ni "divina" ni "demoniaca"; el pensamiento religioso la hace buena o mala en la medida en que

considera sus contenidos no como meros elementos y factores reales, sino como *factores culturales,* incluyéndolos así en el círculo que traza la cosmovisión ético-religiosa. Pertenecen a las "legiones celestes" de las cuales se sirve Ormazd en la lucha contra Ahrimán y, en tanto que tales, son dignas de veneración. El fuego y el agua, como condiciones de toda cultura y de todo orden y civilización humanos, pertenecen a ese ámbito de lo venerable ("Yazata"). Esa transformación de su contenido meramente *físico* en un determinado contenido *teleológico* se manifiesta con especial claridad en el modo como el avanzado sistema teleológico de la religión persa se esfuerza de manera cuidadosa por suprimir expresamente la indiferencia, que parece ser inherente a todo lo meramente natural, respecto del bien y del mal; enseña, por ejemplo, que los efectos nocivos o mortales que se deriven del fuego y del agua no hay que imputárselos a estos mismos, sino que, cuando mucho, los producen indirectamente.[6] Aquí se puede ver de nuevo con claridad cómo los elementos puramente mitológicos en que se basó al principio la religión irania, como cualquier otra, no son sólo desplazados sino que son poco a poco transformados en su significación. De aquí resulta una notable trabazón, una coordinación y correlación peculiares de potencias naturales y espirituales, del ser cósico-concreto y de fuerzas abstractas. En algunos pasajes del Avesta el fuego y el "buen pensamiento" (Voho Manah) figuran uno junto al otro como fuerzas salvadoras. Cuando el espíritu maligno arremetió contra la creación del espíritu bueno —se enseña ahí— Voho Manah y el fuego se opusieron a él y lo vencieron, de tal modo que ya no pudiera obstruir las aguas en su curso o las plantas en su crecimiento.[7] Este entrelazamiento y transmutación recíproca de lo abstracto y lo representativo constituye un rasgo esencial y específico del dogma persa. Si bien el dios supremo es concebido fundamentalmente de modo monoteísta —puesto que al final también vencerá y aniquilará a su adversario—, sólo es el pináculo de una jerarquía a la cual pertenecen fuerzas naturales como puramente espirituales. Luego de él figuran los seis "santos inmortales" (Amesha Spenta), cuyos nombres ("El Buen Pensamiento", "La Mejor Justicia", etc.) presentan claramente un sello ético-abstracto; de éstos siguen los Yazatas, los ángeles de la religión mazdeísta, en los cuales están personificados, por una parte, virtudes morales como la verdad, la probidad o la obediencia, y, por otra, elementos de la naturaleza como el fuego y las aguas. Así pues, la misma jerarquía adquiere un doble sentido, religiosamente discordante, a través del concepto mediador de la cultura humana, a través de la concepción del orden cultural como un orden religioso saludable. Pues aunque es *conservada* dentro de una determinada esfera, para ser conservada debe ser al mismo tiempo *aniquilada,* es decir, despojada de su determinación meramente cósico-material y remitida a una dimensión de la reflexión completamente distinta mediante la referencia a la antítesis fundamental de lo bueno y lo malo.

Para dar a conocer transiciones tan sutiles e inestables de la conciencia religiosa de la realidad, el lenguaje de la religión posee un instrumento peculiar que le está vedado al lenguaje conceptual de la lógica y del conocimiento teórico puro. Para este último no hay ningún término medio entre "realidad" y "apariencia", entre "ser" y "no ser". Aquí rige la alternativa de Parménides, la disyuntiva ἔστιν ἤ οὐχ ἔστιν. Sin embargo, en la esfera

religiosa esta alternativa no es incondicionada y forzosamente válida, sobre todo en el punto en que dicha esfera empieza a deslindarse respecto de la esfera de lo meramente mitológico. Cuando niega y rechaza determinadas figuras mitológicas que antes dominaban la conciencia, esta negación no significa que queden simplemente reducidas a nada. Aún después de su superación, las configuraciones mitológicas en modo alguno han perdido todo contenido y vigor. Por el contrario, siguen existiendo como potestades demoniacas inferiores que frente a la divinidad aparecen insignificantes; sin embargo, incluso después de que se les ha reconocido como “apariencias” en ese sentido, siguen siendo temidas como “apariencias” sustanciales, en cierto sentido reales. La evolución del lenguaje religioso da testimonios característicos de este proceso por el que pasa la conciencia religiosa. Así, por ejemplo, en el lenguaje del Avesta el antiguo nombre de los dioses arios de la luz y del cielo experimentó un cambio decisivo de *significación:* los *deivos o devas* se convirtieron en los *daêva* del Avesta, que designan las potencias malignas, los demonios que acompañan a Ahrimán. Aquí vemos cómo al elevarse el pensamiento religioso por encima del estrato elemental de la deificación mitológica de la naturaleza, todo lo que pertenece a ese estrato adquiere un signo contrario.[8] Con todo, a pesar de ello sigue viviendo con ese cambio de signo. El mundo demoniaco, el mundo de Ahrimán, es un mundo de engaño, de ilusión y error. Así como el Asha, la verdad y el derecho están del lado de Ormazd en su lucha, Ahrimán es el soberano en el reino de la mentira, llegando a identificársele con ella en algunos pasajes. Y esto no significa únicamente que utilice la mentira y la simulación como armas, sino que él mismo permanece confinado objetivamente en el ámbito de la apariencia y la falsedad. Él es *ciego,* y esta ceguera, este no saber, es lo que determina que acepte la lucha con Ormazd, en la cual, como éste sabe de antemano, encontrará su fin. Así pues, termina por sucumbir a su propia falsedad; pero esa ruina no se efectúa de golpe, sino al “final de las eras”; en el tiempo en que acaece la historia humana y el desarrollo cultural humano, en la “época de lucha”, él conserva su poder al lado y en contra de Ormazd. En verdad, la conciencia religiosa de los profetas israelitas también aquí da un paso más adelante; trata de evidenciar que el mundo demoniaco inferior es una absoluta *nada,* una nada a la cual no hay que atribuirle ninguna “realidad” —ni siquiera mediata— en el pensamiento o en la fe, ni tampoco en un sentimiento de temor. “Porque las ordenanzas de los pueblos —dice Jeremías— son vanidad… No tengáis temor de ellos; porque ni pueden hacer mal, ni para hacer bien tienen poder… Porque mentira es su obra de fundición, y no hay espíritu en ellos… Vanidad son, obras de escarnios” (Jeremías 10 y ss.). La nueva vida divina que aquí se pregona no puede expresarse a sí misma sin declarar irreal e ilusorio todo lo que se opone a ella. Sin embargo, también aquí sólo los verdaderos genios religiosos, los grandes individuos, llevan a cabo con radical tajancia la separación, mientras que la evolución general histórico-religiosa toma otro camino. Aquí todavía presionan constantemente las imágenes de la fantasía mitológica, aun después de haber perdido su auténtica vitalidad y de haberse convertido en un mero mundo de sueños y sombras. Así como en la creencia mítica en el alma el muerto todavía es y actúa como sombra, también el mundo de las imágenes mitológicas sigue dando pruebas de su

antiguo poder, aun cuando sean negados su ser y su realidad en nombre de la verdad religiosa.[9] También aquí, como ocurre en la evolución de todas las "formas simbólicas", luz y sombra van juntas. La luz se manifiesta primero en la sombra que proyecta; lo puramente "inteligible" tiene como antítesis lo sensible, pero esta antítesis constituye al mismo tiempo su correlato necesario.

La doctrina de los Upanishads nos brinda un tercer gran ejemplo de cómo al ir progresando el pensamiento y la especulación religiosos el mundo mitológico se va nulificando gradualmente, y de cómo este proceso conduce de las configuraciones del mito a las de la existencia empírico-sensible. También ella llega a su última y suprema meta por la vía de la *negación,* la cual se convierte para ella en una especie de categoría religiosa fundamental. El único nombre, la única designación que queda para el absoluto es la negación misma. Lo existente, el Atman, es llamado "No, No", y no hay ninguna otra cosa superior a este "así no es".[10] Y el budismo da un último paso por este camino cuando prolonga hasta el sujeto el mismo proceso de negación del objeto. En la religión profética monoteísta, cuanto más claramente se desliga el pensamiento y el sentimiento religiosos de todo lo meramente material, tanto más pura y enérgicamente sale a luz la interrelación del yo con Dios. La liberación respecto de la imagen y de la objetividad de la imagen no tiene otra finalidad que dejar surgir clara y definidamente esa interrelación. De ahí que en ella encuentre la negación su límite fijo; tal negación no afecta el punto medular del vínculo religioso: la persona y su autoconciencia. A medida que lo objetivo se pierde y va dejando de ser expresión suficiente y adecuada de lo divino, va surgiendo con mayor claridad una nueva forma de configuración: la configuración en la voluntad y en la acción. Pero el budismo también va más allá de esta última barrera; para él la forma del "yo" es exactamente tan accidental y externa como cualquier otra forma meramente material. Pues la "verdad" religiosa del budismo no sólo aspira a llegar más allá del mundo de las cosas, sino también más allá del mundo de la voluntad y la acción. Para el budismo, en la acción y la voluntad reside justamente aquello que retiene al hombre en el ámbito del *devenir,* aquello que lo encadena a "la rueda de los nacimientos". El acto *(Karman)* es lo que determina el camino del hombre en la serie incesante de los nacimientos, convirtiéndose para él en una fuente inagotable de sufrimiento. Consiguientemente, la verdadera liberación no sólo está más allá de las cosas, sino sobre toda acción y deseo. Para quien la ha conquistado, han desaparecido tanto la antítesis de yo y mundo, como la antítesis de yo y tú. Para él la personalidad tampoco significa ya el meollo, sino sólo la cáscara, el último residuo de la esfera de la finitud y la imagen. Ella no posee ninguna permanencia, ninguna "sustancialidad" propiamente dicha, sino sólo vive y *es* en su actualidad inmediata, es decir, en el vaivén, en el generarse y desaparecer de elementos heterogéneos y siempre nuevos de la existencia. Inclusive el yo, hasta como yo espiritual, pertenece al mundo de las configuraciones evanescentes, al Samkhāra, cuya causa última hay que buscarla en la ignorancia.[11] "Como un mono que rondando en una arboleda del bosque se prende de una rama, la suelta y luego se prende de otra, así nace y perece eso que se llama espíritu o pensamiento y conocimiento, noche y día que se alternan incesantemente." Así pues, la persona, el yo, no es más que un *nombre* que

damos a un complejo de contenidos existenciales perecederos, tal como la palabra *carro* sólo designa el conjunto de yugo y caja del carruaje, lanzas y ruedas, sin designar además un determinado algo existente en sí mismo. "Aquí no hay *esencia*." Este razonamiento revela a su vez con especial claridad una dirección básica general del pensamiento religioso. Este pensamiento se caracteriza porque todo ser, el ser de las cosas y el del yo, el del mundo interior y el del mundo exterior, sólo tienen aquí consistencia y significación en la medida en que guarden una relación con el proceso religioso de su punto central. Este último es en rigor lo único real, mientras que todo lo demás es absolutamente nulo o bien únicamente posee un ser derivado, un ser de segundo orden como *momento* de ese proceso. De ahí que, según las diversas formas que adopte la concepción del proceso religioso en cada una de las religiones históricas, y según varíen en ellas los acentos valorativos religiosos, son destacados diversos elementos y, platónicamente hablando, "reciben el sello del ser". Una religión de la acción tiene que comportarse necesariamente de un modo distinto a una religión del sufrimiento; y una religión de la cultura lo hace distinto a una pura religión natural. Para la intuición y la meditación religiosas únicamente "existen" aquellos contenidos que reciben luz del centro religioso, mientras que todo lo demás que es indiferente (ἀδιάφορον) a la decisión religiosa central queda sumido en la oscuridad de la nada. Para el budismo también el yo, el individuo y el "alma" individual deben ser asignados a esa región de la nada, puesto que no encajan en la formulación budista del problema religioso fundamental. Pues aunque es una pura religión de salvación en cuanto a su contenido y meta esenciales, no busca salvar *al* yo individual, sino que busca salvar *del* yo individual. Lo que llamamos alma, lo que llamamos persona, en sí misma no es nada real, sino únicamente la última ilusión, la más difícil de superar y de ver a través de ella, la ilusión en la cual nos envuelve la representación empírica, atenida a "la figura y nombre". Para quien haya dejado completamente tras de sí ese dominio de la figura y el nombre, ha perdido también su poder la ilusión de una individualidad independiente. Y junto con el alma sustancial debe desaparecer también su correlato y contrapolo religioso: la divinidad sustancial. Buda no ha negado los dioses de la religión popular; pero para él ellos son únicamente seres individuales que, como todo individuo, están sometidos a la ley del perecer. De ellos, que están enclavados en la esfera del devenir y, por tanto, en la del sufrimiento, no puede venir ninguna ayuda ni ninguna liberación del sufrimiento. Así pues, en este aspecto el budismo se convierte en el prototipo de una "religión atea"; no en el sentido de que niegue la *existencia* de los dioses, sino en el sentido mucho más profundo y radical de que esta existencia llega a ser irrelevante y carente de significación frente al problema medular de la religión. Pero cuando por esta razón se ha tratado de negarle el nombre de religión, queriendo ver en el budismo una simple doctrina moral práctica, se está restringiendo arbitrariamente el concepto de religión. Pues no es el contenido de una doctrina, sino su forma, la única que puede dar la medida para incluirla en ese concepto; lo que imprime el sello de lo religioso a una doctrina no es la afirmación de algún ser sino la de algún "orden" específico, de algún *sentido* específico. Cualquier elemento óntico que se quiera puede ser negado —y el budismo es precisamente uno de

los ejemplos más notables de ello— con tal de que se conserve la función de "significación" religiosa. Aquí el acto fundamental de "síntesis" religiosa apunta en una dirección en la que sólo el acaecer mismo es captado y sometido a una determinada interpretación, mientras que cualquier pretendido *sustrato* de este acaecer se va disolviendo y finalmente se hunde completamente en la nada.

También el cristianismo libra esta lucha a lo largo de toda su evolución: la lucha por su propia y peculiar determinación de la "realidad" religiosa. Aquí el desligamiento respecto del mundo de las imágenes mitológicas parece más difícil, porque ciertas intuiciones mitológicas están tan profundamente enclavadas en sus propias doctrinas fundamentales, en su contenido dogmático, que no pueden ser alejadas sin poner en peligro este mismo contenido. Schelling se remitió a esta conexión histórica para extraer la conclusión de que la "religión natural" tiene que seguir siendo el presupuesto necesario de toda "religión revelada". "El material sobre el que actúa (la religión revelada) no lo crea ella; lo encuentra independientemente de ella. Su significación formal es la de ser la superación de la mera religión natural, no libre; pero justamente por ello la lleva en sí misma, así como el superador lleva consigo lo superado… Si fue lícito ver en el paganismo deformaciones de verdades reveladas, es imposible que haya impedimento para ver en el cristianismo un paganismo arreglado… Pues el parentesco entre ambas (mitología y revelación) se evidenció ya en el destino exterior que ambos corrieron, puesto que se les trató de racionalizar a través de una misma diferenciación de forma y contenido, de esencia y ropaje de moda, esto es, tratando de reducirlas a un significado racional o al menos aparentemente racional. Pero al eliminar el paganismo se estaría precisamente removiendo del cristianismo toda realidad."[12] Lo que Schelling expresa aquí ha sido confirmado por la investigación histórico-religiosa subsecuente en una medida que apenas hubiera podido prever él mismo. Sobre la base de esa investigación puede decirse ahora que casi no hay ningún rasgo del mundo de la fe y del pensamiento cristiano, ninguna imagen o símbolo del mismo, al cual no pueda señalársele su paralelo mítico-pagano.[13] Toda la evolución de la historia de los dogmas, desde sus comienzos hasta Lutero y Zwinglio, nos muestra la lucha continua entre el sentido histórico originario de los "símbolos", según el cual todavía aparecen por completo como "sacramentos" y "misterios", y su sentido derivado, puramente "espiritual". También aquí sólo muy gradualmente van surgiendo de la esfera de lo material, de lo real, los relieves de lo "ideal". Al principio el bautismo y la eucaristía son particularmente entendidos y valorados en ese sentido realista, atendiendo a la eficacia inmediata que les es propia. "Lo simbólico —observa Harnack sobre el periodo cristiano primitivo— no debe ser concebido en esa época como lo contrario de lo objetivo, de lo real; lo que contrasta con lo natural, con lo profanamente claro es lo arcano, lo causado por Dios (μυστήριον)."[14] En semejante concepción se expresa una distinción que se remonta a las raíces últimas del pensamiento mitológico.[15] Y en esta barrera del cristianismo es donde justamente reside gran parte de su fuerza histórica. Quizás hubiese sucumbido en la pugna con las religiones orientales por el dominio del mundo, pugna que caracteriza a la Antigüedad, si

no hubiese tenido y sostenido una y otra vez ese “autoctonismo” mitológico, pese a todos los intentos de modificación. Ese vínculo puede seguirse y mostrarse con detalle en los distintos elementos de la liturgia cristiana.[16] Así pues, tampoco aquí puede manifestarse e imponerse inmediatamente la nueva *tendencia* religiosa que caracteriza al cristianismo, la nueva significación que se expresa en la exigencia de μετάνοια; por el contrario, esta nueva forma sólo puede expresarse y madurar en el material mitológico, el cual en cierto modo juega aquí el papel de un “dato” histórico-psicológico. La evolución del “dogma” es determinada en cada etapa por esas dos series de condiciones, pues todo dogma no es otra cosa que la formulación que recibe el contenido significativo religioso puro cuando se trata de expresarlo como un contenido representativo y real.

Pero también aquí es la *mística* la que intenta llegar al sentido puro de la religión en cuanto tal, libre de todo contacto con lo “ajeno” de la realidad empírico-sensible y con el mundo de imágenes y representaciones sensibles. En la mística opera la dinámica pura del sentimiento religioso, la cual pugna por abandonar y disolver todos los rígidos datos exteriores. El vínculo del alma humana con Dios no encuentra su expresión adecuada ni en el lenguaje de las imágenes de la intuición mítica o empírica, ni tampoco en el ámbito de la existencia “fáctica” o del acaecer empírico-real. Sólo cuando el yo abandona completamente esa esfera, cuando descansa en su esencia y base, puede tocarlo la esencia simple de Dios sin la mediación de una imagen; sólo entonces se le revela la verdad y la intimidad puras de ese vínculo. Por consiguiente, la mística rechaza tanto los elementos mitológicos como los elementos históricos de la fe. Se empeña en superar el dogma, porque inclusive en el dogma predomina todavía el momento representativo, aun cuando se dé al dogma una formulación puramente intelectual. Pues todo dogma aísla y delimita; trata de dotar de la misma precisión que tienen la *representación* y sus rígidos “productos” a lo que sólo es aprehensible y significativo en la dinámica de la vida religiosa. Así pues, desde el punto de vista de la mística, pertenecen a una misma línea la imagen y el dogma, la expresión “concreta” y la expresión “abstracta” de lo religioso. La encarnación de Dios ya no debe seguírsela concibiendo como un *hecho* mítico o histórico, sino más bien como proceso que se efectúa incesantemente en la *conciencia* humana. Aquí no tiene lugar la unificación de dos “naturalezas” contrarias existentes de antemano, sino que de la unidad de la *relación* religiosa, que para la mística es un único dato conocido y originario, surgen los dos *elementos* de dicha relación. “El Padre —dice Meister Eckhart— engendra a su hijo sin cesar, y aún digo: no sólo me engendra a mí, su hijo; más aún, me engendra a mí para él y a él para mí.”[17] Esta idea básica de una polaridad que pugna por reducir a pura correlación y que, sin embargo, tiene que ser conservada como polaridad es la que define el carácter y el camino de la mística cristiana. De nuevo, este camino está caracterizado por el método de la “teología negativa”, practicado aquí consecuentemente a través de todas las “categorías” de la intuición y del pensamiento. Y para llegar a captar lo divino deben primero abandonarse todas las condiciones del ser finito y empírico: el “dónde”, el “cuándo” y el “qué”. Dios —según Eckhart y Suso— no tiene “dónde”; él es un “anillo circular, el centro del anillo está en todas partes y su circunferencia en ninguna parte”. Por consiguiente, cualquier

diferencia y oposición de tiempo —pasado, presente y futuro— está extinguida en él; su eternidad es un ahora actual que nada sabe del tiempo. Para él sólo queda la “nada sin nombre”, la forma de la informidad. Constantemente la mística cristiana se ve amenazada también por el peligro de que esta nada y esta vacuidad se apoderen no sólo del ser, sino también del yo. Sin embargo, queda todavía una barrera que no traspone la mística cristiana, en contraste con la especulación budista. Pues en el cristianismo, en el cual el problema central es el del yo individual, el problema del *alma individual,* la liberación *respecto del* yo sólo puede concebirse de tal modo que signifique asimismo la liberación *para el* yo. Inclusive ahí donde Eckhart y Tauler parecen aproximarse a los linderos del nirvana budista, dejando que el yo se extinga en Dios, se esfuerzan por preservar la forma individual de esa misma extinción; queda un punto, una “chispita” con la cual el yo *sabe* del abandono de sí mismo.

Nuevamente sale a relucir aquí con especial agudeza aquella dialéctica que recorre toda la evolución de la conciencia mítico-religiosa. Nos hemos encontrado con que un rasgo fundamental del modo mitológico de pensar es que, siempre que establece una doctrina determinada *relación* entre dos miembros, transforma esa relación en una relación de *identidad.* La síntesis buscada siempre conduce necesariamente a la coincidencia, a la “concrescencia” inmediata de los elementos por enlazar.[18] Y esa forma de postulado de unidad resuena todavía aun en los casos en que el sentimiento y el pensamiento religiosos han ido más allá de su contingencia mitológica inicial. Sólo cuando la diferencia entre Dios y el hombre ha desaparecido, cuando el Dios se ha convertido en hombre y el hombre en Dios, parece que se ha alcanzado la meta de la redención. Ya entre los gnósticos la meta auténtica y suprema es la deificación inmediata, la apoteosis: τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι (Poimandres 1, 22).[19] Aquí nos encontramos en los linderos que separan la concepción mítico-religiosa de la concepción filosófico-religiosa en sentido estricto y riguroso. La visión filosófico-religiosa concibe la unidad entre Dios y el hombre no tanto como unidad sustancial, sino más bien como auténtica unidad sintética, como unidad de lo diverso. De ahí que para ella la separación sea un momento necesario, una condición para llevar a cabo la unidad misma. Esto está expresado en Platón con clásica precisión. En el discurso de Diotima en el *Simposio,* la relación entre Dios y el hombre es establecida a través de Eros, el cual como gran intermediario tiene la misión de transmitir y traducir a los dioses lo que viene de los hombres y a los hombres lo que viene de los dioses. Situándose entre ambos, zanja el abismo entre ellos, de tal modo que a través de él el todo queda unido en sí mismo. “Pues Dios no se mezcla con el hombre, sino que toda comunicación y contacto de los dioses con los hombres se opera a través de Eros, ya sea en la vigilia o en el sueño.”[20] En este rechazo de la “mezcla” entre Dios y hombre, efectúa Platón como dialéctico la profunda escisión que no pueden efectuar ni el mito ni la mística. En lugar de la apoteosis, de la identidad entre Dios y el hombre aparece ahora la exigencia de la ὁμοίωσις τῷ θεῷ, una exigencia que sólo puede cumplirse en la acción del hombre, en el constante avance en *dirección* al bien, aunque el bien mismo sigue estando “más allá del ser” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Aunque Platón no rechace la imagen mítica en cuanto tal y por cerca

que parezca estar —en cuanto al *contenido*— de determinadas representaciones mitológicas básicas, aquí se anuncia ya una nueva *forma de pensamiento* que por principio conduce más allá del mito. La sinopsis ya no conduce a la σνμπτῶσις: deviene la unidad de la visión ideal, la cual es constituida precisamente por la interrelación, la inderogable correlación de enlace y separación.

Por otra parte, la conciencia religiosa se sigue caracterizando porque en ella nunca cesa el conflicto entre el puro contenido significativo que entraña y la expresión plástica de ese mismo contenido, sino que reaparece constantemente en todas las fases de su evolución. Con frecuencia se busca la conciliación entre estos dos extremos, sin que nunca sea alcanzada plenamente. Un momento fundamental del proceso religioso consiste precisamente en la pugna por salir del mundo mitológico de las imágenes y en la indisoluble vinculación y apego a ese mismo mundo. Ni la máxima sublimación espiritual que experimenta la religión puede hacer desaparecer esta antítesis; únicamente sirve para darla a conocer cada vez más a fondo y para *comprenderla* en su necesidad inmanente. En este punto se impone nuevamente una comparación entre los respectivos caminos de la religión y del *lenguaje*. Y esta comparación no es una simple reflexión meramente subjetiva que trata de establecer un vínculo artificial entre campos espirituales muy distantes entre sí y muy distintos en cuanto al contenido, sino que con esa comparación captamos una relación a la cual se vio reiteradamente conducida en su desarrollo la especulación religiosa, que trató de definirla y determinarla una y otra vez con sus propios medios conceptuales. Lo que a la cosmovisión común, "profana", se aparecía como la realidad inmediatamente dada de las "cosas", es transformado por la concepción religiosa en un mundo de "signos". El punto de vista específicamente religioso se caracteriza justo por esta inversión. Todo lo físico y material, la existencia y el acaecer se convierten ahora en metáforas: en expresión plástico-corpórea de algo espiritual. La ingenua indiferenciación de "imagen" y "cosa", la inmanencia de ambas, tal como existe en el pensamiento mitológico,[21] empieza ahora a desaparecer; en su lugar se va manifestando cada vez más clara y agudamente esa forma de "trascendencia" en la cual —en términos ontológicos— se expresa la nueva escisión que ha experimentado en sí misma la *conciencia* religiosa. Ahora ninguna cosa ni evento significan ya simplemente esto, sino que se han convertido en índices de algo "distinto", "trascendente". En esta rigurosa separación de la "copia" y el "arquetipo" la conciencia religiosa alcanza la idealidad que le es propia y peculiar; al mismo tiempo, se acerca a una idea básica que va forjando progresivamente el pensamiento filosófico por caminos distintos y bajo circunstancias diferentes. Ahora pueden ensamblarse directamente en su operancia histórica ambas formas de lo ideal. Cuando Platón enseña que la idea de lo bueno está "más allá del ser" y cuando, por consiguiente, la compara con el Sol que el ojo humano no puede contemplar de forma directa, sino sólo en el reflejo de su imagen en el agua, está creando un medio de expresión típico y permanente para el lenguaje religioso. En la historia del cristianismo puede rastrearse la evolución de este medio de expresión, su perfeccionamiento y su profundización religiosa, desde los textos del Nuevo Testamento hasta las especulaciones dogmáticas y místicas del Medievo, y de éstas hasta la filosofía

de la religión de los siglos XVIII y XIX. Hay una cadena ininterrumpida del pensamiento religioso que conduce de Pablo hasta Eckhart y Faesler, y de éstos hasta Hamann y Jacobi. Y una y otra vez el problema de la religión confluye con el problema del lenguaje en virtud del decisivo concepto mediador de *signo*. "Para hablarle a usted desde el fondo de mi alma —escribe Hamann a Lavater—, todo mi cristianismo es un gusto por los signos y por los elementos del agua, del pan, del vino. Aquí hay abundancia para el hambre y la sed, una abundancia que no contiene meramente, como la ley, una sombra de bienes *futuros,* sino αὐτὴν τὴν εἰχόνα τῶν πραγμάτων, en la medida en que los mismos pueden ser representados, actualizados y visualizados enigmáticamente a través de un espejo; pues el τέλειον yace más allá."[22] Así como para la concepción mitológica de Eckhart todas las creaturas son sólo un "habla de Dios",[23] aquí toda la creación, todo el acaecer natural e histórico-espiritual deviene un continuo *discurso* del creador a la creatura a través de la creatura. "Pues un día se lo dice al otro, y una noche se lo hace saber a la otra. Su contraseña recorre todos los climas hasta el fin del mundo y en todas las lenguas se oye su voz."[24] A través de Jacobi, quien en su pensamiento trata de fusionar los elementos fundamentales de la cosmovisión metafisico-simbólica de Hamann con elementos kantianos, la relación objetiva que se abre aquí experimenta una inversión hacia lo subjetivo, hacia lo psicológico-trascendental. Lenguaje y religión quedan interrelacionados y muy íntimamente conectados al derivárseles de una misma raíz espiritual: ambos son sólo diversas facultades del espíritu para captar sensiblemente lo suprasensible y suprasensiblemente lo sensible. Toda la "razón" humana, considerada como una "percepción" pasiva, necesita la ayuda de lo sensible. Así pues, entre el espíritu humano y la esencia de las cosas siempre y necesariamente se interpone mediando el mundo de las imágenes y los signos. "Entre nosotros y la verdadera esencia siempre hay algo: sentimiento, imagen y palabra. Por doquier vemos sólo algo oculto; pero vemos y *sentimos* lo mismo como oculto. Colocamos como signo de lo visto y sentido la palabra, la palabra viva. Ésta es la dignidad de la palabra. No revela por sí misma, pero acredita la revelación, la consolida y ayuda a que lo consolidado se difunda… Sin este don de la revelación y la exposición inmediatas nunca habría surgido el uso del habla entre los hombres. *Con* este don todo el género humano inventó simultáneamente el habla desde un principio… Cada raza se forjó su propia lengua; ninguna entiende a la otra, mas todas hablan. Todas hablan porque todas, mas no en la misma medida pero sí de modo similar, recibieron con la razón el don de comprender y conocer lo interior a partir de lo exterior, lo oculto a partir de lo revelado, lo invisible a partir de lo visible."[25]

Si la consideración filosófico-religiosa y la filosófico-lingüística conducen así a un punto de intersección en el cual tanto el lenguaje como la religión parecen unirse en un solo medio, el del "sentido" espiritual, surge un nuevo problema para la filosofía de las formas simbólicas. Para ésta, lo anterior no puede tratarse ciertamente de reducir a una unidad originaria la diversidad específica del lenguaje y la religión, ya sea que se les conciba objetiva o subjetivamente, ya sea que se les determine como unidad de la fuente

divina de las cosas o como unidad de la "razón", del espíritu humano. Pues la filosofía de las formas simbólicas no pregunta por el *origen* común, sino por la *estructura* común. Ella no busca una oculta unidad de *fondo* entre lenguaje y religión, sino que debe preguntarse si entre ambos, como productos enteramente independientes y peculiares, puede descubrirse una unidad de *función*. Si existe tal unidad, habrá que buscarla sólo en una dirección básica de la expresión simbólica, en una regla interna según la cual la expresión se desarrolla y desenvuelve. Al examinar el lenguaje tratamos de rastrear cómo la palabra y el sonido lingüístico, antes de llegar a comprender su función puramente simbólica, recorren una serie de etapas intermedias en las cuales fluctúan todavía entre el mundo de las "cosas" y el de las "significaciones". El sonido sólo cree poder "designar" el contenido al cual se refiere ajustándose a él de modo tal que guarden una relación de "semejanza" inmediata o "concordancia" mediata. El signo debe fundirse de alguna manera con el mundo de las cosas, debe asemejarse a él, si es que ha de fungir como expresión del mismo. Inclusive la expresión religiosa, en la forma en que inicialmente surge, está caracterizada por esa aproximación inmediata a la existencia sensible. No podría llegar a ser ni seguir siendo, si no se aferrara firmemente así al mundo de las cosas sensibles. En verdad no hay ninguna manifestación del espíritu religioso, por "primitiva" que sea, en la cual no pueda identificarse ya, como en el caso del sonido lingüístico, la *tendencia* a la separación, a una "crisis" futura que se llevará a cabo en él. Pues siempre, aun en los productos más elementales de la religiosidad, se efectúa una escisión entre el mundo de lo "sagrado" y el de lo "profano". Pero esta escisión de ambos mundos no excluye que exista un tránsito constante entre ellos, no excluye una continua interacción ni una permanente asimilación recíproca. Por el contrario, la fuerza de lo sagrado se manifiesta justamente en el dominio sensible inmediato que ejerce poderosamente sobre todo ente físico y todo acontecimiento físico en particular, siempre listo para apoderarse de ellos y utilizarlos como instrumentos. Así pues, aquí todo, por particular, accidental y sensible que sea, posee también una "significatividad"; pues inclusive esta particularidad y accidentalidad misma se convierte en rasgo distintivo que hace que una cosa o evento se sustraiga al círculo de lo habitual y sea transpuesto al círculo de lo sagrado. La técnica de la magia y del sacrificio trata de trazar ciertos lineamientos fijos a través de esa maraña de "accidentes"; trata de introducir en ellos una determinada articulación y una especie de "orden" sistemático. El augur, por ejemplo, al contemplar el vuelo del ave divide la totalidad del cielo en diversos sectores que él conoce y denomina por anticipado como regiones sagradas, habitadas y regidas cada una de ellas por una divinidad. Pero siempre cabe la posibilidad de que aun fuera de esos rígidos esquemas, que representan un primer impulso hacia la "universalidad", cualquier individuo aislado y desligado pueda llegar a desempeñar en cualquier momento la función del presagio. Todo lo que exista y acontezca pertenece asimismo a un complejo mágico-religioso, al complejo de las significaciones y los augurios. De esta forma, todo ser sensible, aun en su inmediatez sensible, es simultáneamente "signo" y "milagro"; pues a este nivel de la reflexión ambos todavía van necesariamente unidos y son sólo expresiones distintas de un mismo estado de cosas. El individuo *deviene* signo y milagro en cuanto se le toma como valor

expresivo, como manifestación de un poder demoniaco o divino, en lugar de considerarlo en su mera existencia espacio-temporal. Así pues, el signo, como forma religiosa fundamental, todo lo refiere a sí mismo y lo transforma en sí mismo; pero eso implica que simultáneamente penetre en la totalidad de la existencia concreta-sensible y se fusione íntimamente con ella.

Ahora bien, así como el lenguaje en su evolución espiritual se caracteriza por atenerse a lo sensible y por esforzarse asimismo por ir más allá, sobrepasando la estrechez del signo meramente "mímico", en la esfera de lo religioso también encontramos la misma característica antítesis básica. Tampoco aquí se efectúa inmediatamente la transición, sino que entre ambos extremos se encuentra una especie de posición intermedia del espíritu. En ella ya no se confunden lo sensible y lo espiritual, pero sigue habiendo una constante referencia recíproca. Guardan entre sí una relación de "analogía", en virtud de la cual aparecen simultáneamente interrelacionados y separados uno del otro. En el pensamiento religioso esta relación se entabla siempre que existe una tajante escisión que separe el mundo de lo sensible y el de lo suprasensible, el de lo espiritual y el de lo corpóreo, aun cuando, por otra parte, ambos mundos experimentan su conformación religiosa concreta al reflejarse el uno en el otro. De ahí que la "analogía" presente siempre los rasgos típicos de la "alegoría", pues ninguna "comprensión" religiosa de la realidad dimana de esta misma, sino que la realidad necesita ser referida a algo "ajeno" a ella para encontrar así su propio sentido. Donde principalmente puede aclararse este proceso espiritual gradual de alegorización es en el pensamiento medieval. En éste todo lo real pierde su sentido de "ser" en la medida en que se le da una "significación" específicamente religiosa. Su composición física sólo es la envoltura y máscara tras la cual se oculta su sentido espiritual. Este sentido hay que interpretarlo en la cuádruple forma de interpretación que distinguen las fuentes medievales: principio histórico, alegórico, tropológico y anagógico, respectivamente. Mientras que en el primero se aprehende un determinado suceso en su facticidad puramente empírica, los tres restantes revelan su contenido propiamente dicho, su significación ético-metafísica. Todavía Dante conservó inalterada esa concepción básica del Medievo, en la cual tienen sus raíces no sólo su teología sino también su poética.[26] En esta forma de alegoresis se da un nuevo y característico "punto de vista", una nueva relación de alejamiento y acercamiento respecto de la realidad. Ahora el espíritu religioso ya puede sumergirse en la realidad, en lo individual y fáctico, sin quedarse atrapado en ellos, pues lo que el espíritu religioso ve en lo real no es lo real mismo en su inmediatez, sino el sentido trascendente que encuentra su representación mediata en lo real. Ahora la tensión entre el mundo, al cual pertenece el signo mismo, y aquello que es expresado a través de él alcanza una amplitud y una intensidad enteramente nuevas, llegándose a tener también otra *conciencia* más acentuada del signo. En el primer estadio de la reflexión el signo y lo designado todavía parecen pertenecer a un mismo plano; una "cosa" sensible o un suceso empírico indican otra u otro y les sirven de indicio y presagio. Por el contrario, aquí ya no impera semejante relación directa, sino sólo una relación establecida por la reflexión. La forma del pensamiento "tropológico" convierte todo lo existente en un nuevo tropo, en una

metáfora, pero la interpretación de esta metáfora exige un arte peculiar de "hermenéutica" religiosa que el pensamiento medieval trata de sujetar a reglas fijas.

Para establecer estas reglas y para aplicarlas se necesita *un* punto en que entren en contacto y se compenetren directamente el mundo del "sentido" espiritual trascendente y el mundo de la realidad empírico-temporal, a pesar de su íntima divergencia y oposición. Cualquier interpretación alegórico-tropológica está relacionada con el problema fundamental de la salvación y, por tanto, con la realidad histórica del Salvador, punto central de todo. Todo devenir temporal, todo acaecer natural y todo hacer humano se iluminan a partir de aquí; todos se ordenan en un cosmos pleno de sentido, en tanto que aparecen como miembros necesarios dentro del "plan de salvación" religioso y se insertan convenientemente en él. Y partiendo de este centro espiritual se va extendiendo progresivamente el círculo de interpretación. El sentido supremo, "anagógico", de un texto o de un determinado suceso queda averiguado en cuanto se logra hallar en ellos una referencia a lo supraterrestre o a su manifestación histórica inmediata, la *iglesia.*[27] Como vemos, toda interpretación "espiritual", toda espiritualización del ser natural, por extensa que sea, está ligada al supuesto previo y al motivo opuesto de que el logos mismo descienda al mundo sensible y "encarne" en él con irrepetibilidad en el tiempo. Pero ya la mística medieval contrapone a esta forma de alegoría otro nuevo sentido de los símbolos fundamentales de la doctrina cristiana. La irrepetibilidad la disuelve en eternidad; elimina del proceso religioso todo el contenido histórico que entrañe. El proceso de salvación es trasladado a la profundidad del yo, al abismo del alma, donde puede efectuarse sin ninguna intervención ajena y en correlación inmediata entre el yo y Dios y entre Dios y el yo.[28] Y aquí vemos cómo el sentido de todos los conceptos religiosos fundamentales dependen del carácter y dirección del simbolismo que vive en ellos, pues la nueva orientación mística de este simbolismo le confiere a cada concepto un nuevo contenido y, por así decirlo, otro talante y otra coloración. Todo lo sensible es y sigue siendo signo y metáfora, pero este signo ya no tiene nada de "milagro", si vemos el carácter del milagro en su peculiaridad, en la revelación particular de lo suprasensible. La genuina revelación ya no se efectúa en lo individual, sino en el todo, en el todo del mundo y del alma humana.[29]

Aquí nos encontramos frente a una concepción básica cuya completa evolución conduce más allá de los límites de la esfera religiosa. Hasta la historia del idealismo filosófico moderno, se le imprimió su completa fisonomía intelectual a la nueva visión del "símbolo" que se abre paso en la mística. Leibniz se refiere expresamente a las palabras de Eckhart, según las cuales todo ser individual es un "paso de Dios": "En nuestra propia mismidad —dice en su ensayo *Vonder wahren Theologia mystica* [Sobre la verdadera teología mística]— hay una infinitud, una huella, un retrato de la omnisciencia y la omnipotencia de Dios".[30] Y a partir de aquí se configura su imagen cósmica de la "armonía", la cual no se funda en una forma cualquiera de influjo causal, ni en una interacción de los seres individuales, sino en su mutua y originaria "correspondencia". Cada mónada es en sí misma algo completamente independiente y hermético; sin

embargo, precisamente en esta individualidad y en este hermetismo es el espejo viviente del universo, el cual expresa desde su particular perspectiva. Por consiguiente, aquí se constituye una especie de simbolismo que no excluye la idea de la *legalidad* radical y continua de todo ser y acaecer, sino que la incluye fundándose esencialmente en esta misma idea. El signo se ha desprendido definitivamente de toda particularidad y accidentalidad, convirtiéndose en pura expresión de un orden universal. En el sistema de la armonía universal ya no hay ningún "milagro"; pero la armonía misma significa el milagro duradero y universal que disuelve y, consiguientemente, "absorbe" en su seno todos los demás.[31] Lo espiritual ya no se mezcla en lo sensible a fin de crear una copia o analogía de sí mismo en la cual puede manifestarse, sino que la *totalidad* de lo sensible es el auténtico campo de revelación de lo espiritual. *"Toute la nature* —escribe Leibniz a Bossuet— *est pleine de miracles, mais de miracles de raison."*[32] Así pues, aquí se ha efectuado una nueva y peculiar síntesis entre lo "simbólico" y lo "racional". El sentido del mundo se nos revela cuando nos elevamos hasta una perspectiva desde la cual consideramos *simultáneamente* como racional y simbólico todo ser y acaecer; la misma *Lógica* de Leibniz está íntimamente vinculada con su concepción de lo simbólico, e imbuida por ella, a través de la idea de la "característica universal".

Esta visión fundamental recibió de Schleiermacher su desarrollo, prosecución y fundamentación sistemática dentro de la moderna filosofía de la religión. Los *Reden über die Religion* de Schleiermacher abordan el problema tal como Leibniz lo había formulado. Y en virtud de este mismo nexo ideal e histórico-espiritual la religión del "Universo" de Schleiermacher sobrepasa, sin embargo, la forma de un mero "panteísmo" naturalista.

Según Schleiermacher, religión es tomar todo lo individual como una parte del todo, todo lo finito como una representación de lo infinito. Pero el espacio y la masa no constituyen el mundo y no son, por tanto, la materia de la religión. Buscar en ellos la infinitud es un modo infantil de pensar. "De hecho, lo que en el mundo exterior expresa el sentido religioso no son sus masas sino sus leyes." Y justamente en estas leyes está encerrado el genuino y verdadero sentido religioso del milagro. "¿Qué es, pues, un milagro? Decidme ¿en qué lengua significa algo más que un signo, un presagio? Así pues, todas esas expresiones no significan otra cosa que la relación inmediata de un fenómeno con lo infinito, con el universo; pero ¿excluye eso que haya una relación igualmente inmediata con lo finito y la naturaleza? Milagro es únicamente el nombre religioso que se da al acontecimiento; todo acontecimiento, hasta el más natural, es un milagro en cuanto sea susceptible de que la visión religiosa pueda ser la predominante sobre ella."[33] Aquí nos encontramos ante el contrapolo de aquella concepción originaria, según la cual lo simbólico significaba algo objetivamente real, la obra directa de Dios, un misterio.[34] Pues la significación religiosa de un acontecimiento ya no depende ahora de su contenido, sino sólo de su forma; lo que le da su carácter de símbolo no es lo que es ni de donde se deriva directamente, sino el aspecto espiritual en que aparece, la "relación" que guarda con el universo en el sentimiento y en el pensamiento religiosos. En el ir y venir, en la

oscilación vivaz entre esas dos concepciones fundamentales, consiste ese movimiento del espíritu religioso en el cual se constituye su forma propia, no tanto como *figura* estática, sino más bien como un modo peculiar de *configuración*. Aquí se pone de manifiesto esa correlación de "sentido" e "imagen", así como también el conflicto entre ellos, que están profundamente enraizados en la esencia de la expresión simbólica. Por una parte, ya la ínfima y más primitiva configuración mitológica se revela como *portadora* de sentido, pues se encuentra ya bajo el signo de aquella división original que hace resaltar el mundo de lo "sagrado" respecto del de lo "profano" y lo delimita frente a éste. Por otra parte, también la "verdad" suprema de lo religioso sigue sujeta a la existencia sensible, a la existencia de las imágenes y de las cosas. Debe meterse y sumergirse continuamente en esta existencia, de la cual trata de desprenderse y sacudirse de acuerdo con sus metas "inteligibles", porque sólo en ella posee una forma de manifestación y, en ésta, su realidad y operancia concretas. Platón dice de los conceptos, del mundo del conocimiento teorético, que la reducción de lo uno a lo múltiple y el retorno de lo múltiple a lo uno no tiene comienzo ni final, sino que siempre fue y será un "factor que nunca muere ni envejece" de nuestro pensamiento y nuestro discurso. Del mismo modo, la interferencia y contraposición de "sentido" e "imagen" pertenecen a las condiciones esenciales de lo religioso. Si en lugar de esa interferencia y contraposición se llegase a establecer un puro y perfecto equilibrio, se anularía también la tensión interna de la religión, sobre la que se basa su significación de "simbólica". La exigencia de ese equilibrio apunta, pues, hacia otra esfera. Sólo cuando desde el mundo mitológico de imágenes y el mundo del sentido religioso volvemos la mirada hacia la esfera del arte y de la expresión artística, la antítesis que impera en la evolución de la conciencia religiosa aparece, si no neutralizada, sí aplicada y mitigada. Pues lo que caracteriza precisamente a la dirección fundamental de lo estético es que aquí la imagen es reconocida puramente *en cuanto tal,* sin que sea necesario sacrificar nada de sí mismo ni de su contenido para cumplir su función. El mito invariablemente ve en la imagen un trozo de realidad sustancial, una parte del mundo de las cosas, dotado de idénticas o superiores fuerzas que éste. La concepción religiosa pugna por avanzar desde esta primera visión mágica hacia una espiritualización cada vez más pura. Sin embargo, siempre se ve de nuevo conducido a un punto en que la pregunta por su contenido significativo y de verdad se transforma en la pregunta por la realidad de sus objetos; a un punto en que bruscamente se plantea ante ella el problema de la "existencia". La conciencia estética es la primera que verdaderamente supera este problema. Puesto que desde un principio se entrega a la pura "contemplación", desarrollando la forma de la visión a diferencia y en oposición a todas las formas de la acción, las imágenes trazadas mediante este procedimiento de la conciencia adquieren una significación puramente inmanente. Frente a la realidad empírica de las cosas, esas imágenes confiesan ser "ilusión", pero esta ilusión tiene su propia verdad puesto que posee su legalidad propia. Al retornar a esta legalidad surge una nueva libertad de la conciencia: la imagen ya no repercute ahora sobre el espíritu como una cosa independiente, sino que para él se ha convertido en una pura expresión de su propia fuerza creadora.

[1] *Cf.* t. I, pp. 99 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 120 y ss.]

[2] Más detalles en mi ensayo "Hölderlin und der deutsche Idealismus" (en *Idee und Gestalt,* 2ª ed., Berlín, 1924, pp. 115 y ss.)

[3] Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (2ª sección) I, pp. 220 y s., *cf.* especialmente I, pp. 194 y ss.

[4] *Philosophie der Mythologie, op. cit.,* pp. 12 y ss.; *cf.* especialmente I, pp. 56 y ss., I, pp. 192 y ss.

[5] *Ibid.,* pp. 207 y ss.; *cf.* especialmente pp. 175 y ss., 185 y ss.

[6] *Ibid.,* novena conferencia, p. 216.

[7] Uno de los méritos fundamentales de la *Fenomenología* de Husserl consiste en haber vuelto a aguzar la mirada respecto de la diversidad de "formas estructurales" espirituales y haber mostrado un nuevo camino para su consideración que se aparte del planteamiento del problema de los métodos psicológicos. La tajante separación de los "actos" psíquicos respecto de los "objetos" intencionales es particularmente decisiva en este caso. En el camino que ha seguido Husserl mismo desde las *Logische Untersuchungen* hasta las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* va resaltando cada vez más claramente que la tarea de la fenomenología, tal como él la entiende, no se agota en el análisis del conocimiento sino que, más que investigar las estructuras de esferas de objetos totalmente distintas, atendiendo puramente a lo que "significan" sin tomar en cuenta la "realidad" de sus objetos. Tal investigación debería abarcar también el "mundo" mítico, no para derivar su "consistencia" peculiar por inducción a partir de la multiplicidad de la experiencia etnológica y etno-psicológica, sino para aprehenderla en un análisis puramente "ideacional". No obstante, hasta donde alcanzo a ver, hasta ahora no se ha llevado a cabo ningún intento en esta dirección ni por parte de la fenomenología misma ni por parte de la investigación mitológica, donde el planteamiento del problema orientado genético-psicológicamente se ha adueñado casi totalmente del campo.

[8] *Philosophie der Mythologie,* octava conferencia, *op. cit.,* I, p. 178.

[9] Un resumen de este material y una prueba de las objeciones que se han dirigido contra la teoría de A. Lang se encuentra principalmente en P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* Múnster, 1892. Véase también P. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen,* Stuttgart, 1910.

[10] Sobre la teoría del llamado "preanimismo" *cf.,* además de los trabajos de K. Th. Preuss ("Ursprung der Religion und Kunst", *Globus,* t. 86-87, 1904 y s.) y Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zauberei* (*Globus,* t. 92, 1907), especialmente Merett, *Preanimistic Religion* y *From Spell to Prayer* (Folk Lore, 1900 y 1904; nuevamente impreso en *The Threshold of Religion,* Londres, 1909).

[11] *Cf.* especialmente Paul Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie ind ihre ethnologischen Grundlagen,* Leipzig, 1910; y H. Lassmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung,* Leipzig, 1908.

[12] Ehrenreich, por ejemplo, coloca este principio como "postulado" de toda explicación de los mitos (*op. cit*., pp. 41, 192 y ss., 213).

[13] Acerca de la fundamentación de la tesis fundamental del "panbabilonismo", *cf.* especialmente los escritos de Hugo Winckler, *Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* (*Der alte Orient,* III, 2 y 3, Leipzig, 1901), *Die Weltanschauung des alten Orient, und die Bibel* (*Ex oriente* I-III), Leipzig, 1905; *Die babylonische Geisteskultur,* Leipzig, 1907, y A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur,* Leipzig, 1913. Acerca de la crítica del "panbabilonismo", véase por ejemplo M. Jastrow Jr., *Religious belief and practice in Babylonia and Assyria,* Nueva York y Londres, 1911, pp. 413 y ss., y Bezold, *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern* (Heidelberg, disertación académica, 1911).

[14] *Cf.* Fritz Langer, *Intellektualmythologie*. *Betrachtungen über das Wesen des Mythos und der mytischen Metode,* Leipzig, 1916, especialmente caps. 10-12.

[15] Acerca del concepto de *modalidad,* véase el t. I, pp. 38 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 56 y ss.]

[16] Hasta donde alcanzo a ver, es Vignoli (*Mito e scienza,* 1879) quien, desde el punto de vista del "positivismo" puro, ha señalado con mayor agudeza el *problema* implicado por este "paralelismo". No obstante su orientación estrictamente empirista, Vignoli concibe el mito como una "función espontánea y necesaria del entendimiento", como una actividad "innata" del espíritu cuyas raíces trata de buscar él en el pensamiento animal. Ya aquí priva, según Vignoli, esa tendencia a la objetivización, a la "entificación" y "personificación" de las impresiones sensibles, a partir de las cuales se estructura luego el mundo de las figuras mitológicas cuando esta tendencia se vuelve de lo individual a lo general, de lo singular a lo típico. En este sentido, al mito le corresponde un "principio trascendental" propio, una ley de creación peculiar que ni al progresar el espíritu hacia la ciencia empírica y exacta desaparece a secas, sino que se afirma junto a las creaciones de las ciencias estrictas: "pues la participación del pensamiento puro en la evolución progresiva del mito es precisamente esa misma actividad del entendimiento que crea y hace posible la ciencia" (*op. cit*., pp. 99 y s.).

[17] *Cf. Philosophie der Mythologie,* tercera conferencia, *op. cit.,* p. 52.

[18] *Cf.* F. Max Müller, *Über die Philosophie der Mythologie* (impreso como apéndice a la traducción alemana de *Einleitung in die vergl. Religionswissenschaften de* Max Müller, 2ª ed., Estrasburgo, 1876).

[19] Brinton, por ejemplo, ha vuelto a adoptar diferentemente en forma un tanto modificada la tesis fundamental de Max Müller; *cf.* su obra *The Religions of Primitive Peoples,* pp. 115 y ss.

[20] Véase Usener, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung,* Bonn, 1896. Más detalles de mi trabajo, en *Näheres in meiner Schrift Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen,* Leipzig, 1924.

[1] Para una fundamentación más detallada de estas consideraciones epistemológicas previas, tengo que remitir a la minuciosa exposición en mi obra *Concepto de sustancia y concepto de función* (especialmente caps. 4 y 6).

[2] Walter F. Otto (*Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens,* Berlín, 1923, especialmente pp. 67 y ss.) ha hecho notar recientemente con razón que tampoco el contenido del primitivo "concepto de alma" puede en modo alguno derivarse y comprenderse completamente, y ni siquiera en sus rasgos más característicos, a partir de las vivencias del sueño.

[3] *Cf.* a este respecto el abundante material que ahora se encuentra reunido en Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive,* París 1922; véase también Brinton, *Religions of Primitive Peoples,* pp. 65 y ss.

[4] Sobre la historia de la interpretación de los mitos, *cf.* ahora Otto Gruppe, *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit* (suplemento al *Lexicon der griechisten und römischen Mythologie,* de Roschers), Leipzig, 1921.

[5] *Cf.* Preuss, "Ursprünge der Religion und Kunst", *Globus,* t. 87, 1905, p. 336; *Die Nayarit-Expedition,* Leipzig, 1912, I, pp. LXXXIX y ss.; *Religion und Mythologie der Uitoto,* Gotinga, y Leipzig, 1921, L, pp. 123 y ss., y el ensayo "Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern", *Psychologische Forschung,* t. II, 1922, p. 165.

[6] Acerca de los antiguos misterios, *cf.* principalmente Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* 2ª ed., Leipzig, 1920, así como los documentos decisivos de Usener, "Heilige Handlung" (*Kleine Schriften,* IV, 424). Según de Jong (*Das antike Mysterienwesen,* p. 19), las ceremonias míticas sólo en un pasaje de Clemente son llamados drama, pero fuera de ese pasaje siempre reciben el nombre de "dromena", lo cual significa por regla general ceremonias (particularmente secretas), pero nunca representaciones teatrales. En ellas no hay consagración sin danza: cuando los misterios son traicionados, no se dice que han sido divulgados sino que han sido "bailados fuera". Algo semejante puede decirse de los ritos de los "primitivos". "Tanto las danzas animales como las espirituales —afirma Preuss— tienen un propósito mágico. No se representan narraciones mitológicas y su finalidad nunca es la mera representación de escenas y pensamientos. Esto sólo acontece después de que las danzas se han vuelto profanas o se encuentran en un nivel más alto de desarrollo" ("Ursprung der Religion und Kunst", *Globus,* t. 86, p. 392).

[7] Acerca de los pueblos primitivos *cf.* Preuss, "Ursprung der Religion Kunst", *Globus,* t. 87, p. 384; documentación sobre la misma intuición en la literatura antigua puede encontrarse, por ejemplo, en Rohde, *Psyche,* 2ª ed., II, 28, nota 2, II, 77. [Hay traducción al español del Fondo de Cultura Económica: *Psique,* 1948.]

[8] En el derecho público romano los esclavos no tienen nombre porque no tienen

personalidad jurídica. Véase Mommsen, *Römisches Staatsrecht,* III, 1, p. 203 (citado en el trabajo de Rudolf Hirzel, *Der. Name, eni beitag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei Griechen,* Trabajos de la Real Asociación Sajona de Ciencias, t. XXVI, núm. II, Leipzig, 1918.

[9] Amplia documentación al respecto se encuentra en Brinton, *Primitive Religion,* pp. 86 y ss., así como también en James, *Primitive Ritual and Belief,* Londres, 1917, pp. 16 y ss.; véase también Van Gennep, *Les rites de passage,* París, 1909.

[10] Véase Wissowa, *Religion und Kultus der Römer,* 2ª ed., p. 37; *cf.* a este respecto especialmente *Norden,* Agnostos Theos, pp. 144 y s.

[11] Más detalles a este respecto en la obra de Giesebrecht, *Die Alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage,* Königsberg, 1902.

[12] Más detalles sobre esta "omnipotencia del hombre" y sobre su significación cosmológica real puede encontrarse en mi estudio *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (Estudios de la Biblioteca Warburg, VI, Leipzig, 1924). De paso puede hacerse notar que la fe en la total "sustancialidad" de la palabra, fe que domina totalmente el pensamiento primitivo, puede observarse en forma casi idéntica en determinados fenómenos *patológicos* que presentan el mismo síntoma espiritual, que consiste en la confusión de los "grados de objetivación" que en el pensamiento crítico y en la conceptuación analítica se distinguen perfectamente. Desde este punto de vista, hay un caso importante e instructivo que presenta Schiller en su obra *Wahn und Erkenntnis,* Berlín, 1918, pp. 66 y ss. El enfermo de quien se nos habla aquí, al ser interrogado sobre cuál es el mayor poder en el mundo, responde que son las palabras. Los cuerpos celestes —dice— "dan" determinadas palabras cuyo conocimiento permite dominar las cosas. Y no sólo cada palabra como un todo, sino inclusive cada una de sus partes componentes operan del mismo modo. El paciente, por ejemplo, está convencido de que se pueden descomponer palabras como *caos* y de que cada fragmento de la palabra todavía tiene un significado; la relación del paciente "frente a sus palabras es como la del químico respecto de una compleja sustancia compuesta".

[13] De Groot (*Religious System of China,* IV, pp. 340 y ss.) da un gran número de ejemplos de esta relación sacados de la esfera *china* de representaciones. "An image, especially if pictorial or sculptured, and thus approaching close to the reality, is an *alter ego* of the living reality, an abode of its soul, nay, it is that reality itself. By myriads are such images made of the dead, expressly to enable mankind to keep the latter in their immediate presence, as protectors and advisers… Such intense association is, in fact, the very backbone of China's inveterate idolatry and fetish-worship, and, accordingly, a phaenomenon of paramount importance in her Religious System."

[14] Ejemplos característicos de esto se encuentran en Budge, *Egyptian Magic,* 2ª ed.,

Londres, 1911, en la sección sobre “Magical Pictures”, pp. 104 y ss.

[15] *Cf.* el abundante material etnológico que a este respecto ha reunido Frazer, *The Golden Bough,* vol. II: “Taboo and the Perils of the Soul”, 3ª ed., Londres, 1911, pp. 77 y ss. [Hay traducción al español del Fondo de Cultura Económica: *La rama dorada,* México, 4ª ed., 1961.]

[16] Mary Kingsley, *West African Studies,* p. 207.

[17] Más detalles, por ejemplo, en Preuss, *Anfänge der Religion und Kunst;* acerca del principio mítico del *juxta hoc ergo propter hoc, cf.* especialmente el rico cúmulo de ejemplos que presenta Lévy-Bruhl en su obra *Les fonctions mentales dans les societés inférieures,* París, 1910.

[18] Oldenburg, *Die Lehre der Upanishaden un die Anfänge des Buddhismus,* Gotinga, 1915, pp. 20 y ss.

[19] Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker,* p. 30.

[20] Preuss, *Die Nayarit-Expedition,* pp. L y ss.; *cf. Die geistige Kultur der Naturvölker,* Leipzig, 1914, pp. 9 y ss.

[21] *Cf.* por ejemplo, B. Reich. Thurnwald, “Zur Psychologie des Totemismus” (*Anthropos,* XIV [1919], pp. 48 y ss.) que no habla de un pensamiento “complejo” sino de un pensamiento de “imágenes globales”.

[22] Ejemplos de esto, tomados de religiones africanas, en Meinhof, *Die Religion der schriftlosen Völker,* pp. 15 y ss.

[23] *Cf.* Brinton, *Primitive Religion,* pp. 47 y s.; Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive,* París, 1922.

[24] Como complemento de lo anterior, véase el análisis de la Crítica del Juicio en mi obra *Kants Leben und Lehre,* 3ª ed., Berlín, 1922, pp. 310 y ss. [Hay traducción al español del Fondo de Cultura Económica: *Kant, vida y doctrina,* México, 1948.]

[25] Más detalles en mi exposición de la historia de la filosofía griega en el *Lehrbuch der Philosophie* publicado por Max Dessoir, t. I.

[26] *Cf.* Frazer, *The Golden Bough,* 3ª ed., vol. II, pp. 126 y s., 258 y ss., 287 y otros.

[27] En mi estudio *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Studien der Bibliothek Warburg I, Leipzig, 1921) he tratado de exponer cómo esta misma forma de pensamiento de la “causalidad” mítica opera no solamente en la magia, sino también en los niveles superiores del pensamiento mítico, especialmente en el sistema de la astrología.

[28] En alemán la palabra *Ursache,* que significa “causa”, literalmente dice “cosa originaria” *(Ur-sache),* que es como está empleada aquí para contrastar los puntos de vista científico y mitológico. [T.]

[29] Véanse los cantos del *Rigveda* traducidos por Hillebrandt, Gotinga y Leipzig, 1913, pp. 130 y s.; en Golther, por ejemplo, puede verse una traducción de la *Edda,* que narra la creación a partir del cuerpo del gigante Ymir (*Handbuch der germanischen Mythologie,* Leipzig, 1895, p. 517).

[30] Más detalles al respecto en Oldenberg, *Religion des Veda,* 2ª ed., pp. 478 y ss.

[31] Goddard, "The Hupa" (*Public. Americ. Archaeol., and Ethnol.,* University of California, *Archaeol.,* I, Berkeley, 1903-1904).

[32] *Cf.* Rohde, *Psyche,* 2ª ed., II, 78.

[33] Sobre la extendida idea del "chivo expiatorio", *cf.* especialmente Frazer, "The Scapegoat" (Golden Bough, vol. II)., 3ª ed., Londres, 1913.

[34] Más detalles al respecto, por ejemplo, en Farnell, *The Evolution of Religion,* Nueva York y Londres, 1905, pp. 88 y ss., 177 y ss.

[35] Warneck, *Die Religion der Batak,* Gotinga, 1909, p. 13; concepciones exactamente iguales se encuentran en la India y en las supersticiones populares germánicas. "Every peasant woman in India —dice Hopkins, *Origin and Evolution of Religion,* New Haven, 1923, p. 163— who is afflicted leaves a rag infected with her trouble on the road, hoping someone else will pick it up, for she has laid her sickness on it and when another takes it she herself becomes free from the sickness". Acerca de la esfera germánica, *cf.* por ejemplo, Weinhold, *Die mythische Neunzahl bei den Deutschen,* Trabajos de la Academia de Ciencias de Berlín, 1897, p. 51.

[36] Karl Florenz, "Der Shintoismus" (en *Kultur der Gegenwart,* parte I, sección III, pp. 1 y s., 193 y s.).

[37] S. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* París, 1903; algo análogo ocurre en otros ritos, por ejemplo, en los ritos matrimoniales. "Ils doivent être pris —hace notar Van Gennep, *Les rites de passage,* p. 191— non pas dans un sens symbolique, mais au sens strictement matériel: la corde, qui attache, l'anneau, le bracelet, la couronne, qui ceignent, etc. ont une action réelle coexercitive."

[38] Esta concepción acerca del pensamiento mítico parece directamente contradicha por la tesis que trata de desarrollar Graebner en una obra titulada *Das Weltbild der Primitiven* (Múnich, 1924), según la cual para el pensamiento mítico "los atributos de un objeto particular, sus efectos, sus relaciones con otros objetos, penetran en la conciencia con mayor rigor… que la sustancia del objeto". "En el pensamiento primitivo los atributos juegan un papel mucho más importante y las sustancias un papel mucho menor que entre nosotros" (pp. 23, 132). Pero si consideramos los ejemplos concretos con los que Graebner trata de apoyar su tesis, resulta que la contradicción no es tanto de fondo como de formulación. Pues precisamente de estos ejemplos se desprende inequívocamente que el pensamiento mítico desconoce la distinción precisa entre

sustancias, por una parte, y "atributos", "relaciones" y "fuerzas", por la otra; por el contrario, todo lo que para *nosotros* es "mero" atributo o relación dependiente, para el pensamiento mítico se condensa en una cosa independiente y existente en sí. La concepción crítico-científica del concepto de sustancia, según la cual, para hablar con Kant, la "*permanencia* de lo real en el tiempo" es el esquema de la sustancia y la característica que permite reconocerla empíricamente, es francamente ajena al pensamiento mítico, el cual admite una "transmutación" de las sustancias entre sí. Pero de este hecho no puede concluirse con Graebner "que de las dos más importantes categorías del pensamiento humano, la de causa y la de sustancia, en el pensamiento primitivo la primera opera de modo incomparablemente más vigoroso que la segunda" (p. 24), pues como ya se dijo, la distancia entre lo que se puede designar "causalidad" en sentido mítico y el concepto científico de la misma es tan grande como la que existe entre ambas ideas de la sustancia.

[39] Spieth, *Die Religion der Eweer,* p. 12. Esta transferencia del mana, el poder mágico de encantamiento, que de acuerdo con la propia concepción mítica no es transferencia, puesto que el poder conserva su plena *identidad* sustancial, está excelentemente ilustrada por una tradición de los maoríes. Se tienen noticias de que los maoríes llegaron al lugar donde actualmente viven como emigrantes a bordo de una canoa, la canoa Kurahoupo o Kurahaupo. "Según la versión proporcionada por el maorí Te Kahui Kararehe, la canoa chocó contra la costa de Hawái cuando apenas había partido para su nueva patria. La colisión fue ocasionada mágicamente a causa de la envidia que suscitaba el *mana-kura* especial de esa canoa. Pero la intención de los enemigos de aniquilar el *mana* de la canoa se vio frustrada, pues el cacique de la canoa Kurahoupo, Te Moungaroa, llamado 'La encarnación del mana de la canoa Kurahoupo', logró llegar a Nueva Zelandia, aunque a bordo de otra canoa… Al arribar se presentó Te Moungaroa frente a las otras tribus maoríes (siguiendo esta teoría de la encarnación) con estas palabras: *'Yo soy la canoa Kurahoupo*'" ("The Kurahoupo Canoe", *Journal of the Polynesian Society,* N. S., II, pp. 186 y s., citado por Fr. Rud. Lehmann, *"Mana der Begriff des ausserordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern,* Leipzig, 1922, p. 13).

[40] Más detalles en Thilenius, *Globus,* t. 87, pp. 105 y ss., y en Vierkandt, *Globus,* t. 92, p. 45; *cf.* también Howitt, *The Native Tribes of South-east Australia,* pp. 380 y ss.

[41] Así, por ejemplo, la manitu de las tribus algonquinas de Norteamérica es caracterizada como una especie de "misteriosa fuerza sustancial" que puede manifestarse por doquier y penetrar en todas partes. "El hombre que se encuentra en un baño de vapor se practica frecuentemente algunas cortaduras en los brazos y en las piernas a fin de que pueda penetrar en el cuerpo algo de la manitu que el calor extrae de las piedras y que el agua derramada sobre ellas dispersa en el vapor". Véase Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker,* p. 54.

[42] Véase Richard Karutz, "Emanismus", *Zeitschrift für Ethnologie,* t. 45; *cf.*

especialmente Fr. R. Lelymann, *Mana,* pp. 14, 25, 111 y otras.

[1] Sobre el concepto de *modalidad,* véase t. I, p. 38. [3ª ed., 2016, pp. 56 y ss.]

[2] Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker.*

[3] Ejemplos de esto, *supra,* pp. 76 y ss.

[4] Karl von der Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* Berlín, 1897, p. 307; otros ejemplos característicos de esta mítica "ley de participación" pueden verse en Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker,* cap. II.

[5] Más detalles en mi estudio *Die Begriffsform im mythischen Denken,* pp. 29 y ss.

[6] Pruebas de ello en Kopp, *Die Alchimie,* Heidelberg, 1886, así como en Edm. O. v. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie,* Berlín, 1919.

[7] Para los detalles, además de la exposición de Edm. O. v. Lippmann (especialmente las pp. 318 y ss.), *cf.* particularmente Berthelot, *Les origines de l'Alchimie,* París, 1885.

[8] Abundantes ejemplos en Frazer, *The Golden Bough,* I y II; "The Magic Art and the Evolution of Kings". *Cf.* también Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker,* p. 29, y *supra,* pp. 60 y ss.

[1] Sobre el concepto de lo santo como una *categoría* religiosa *fundamental, cf.* Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen,* Gotinga, 1917.

[2] La abundante literatura sobre el concepto de mana (hasta el año de 1920) ha sido resumida y discutida en la minuciosa monografía antes citada de Fr. Rud. Lehmann (*cf. supra,* p. 86); sobre el manitu de los algonquinos, *cf.* Jones, "The Algonkin Manitou", *Journal of American Folklore,* XVIII; sobre el orenda de los iroqueses *cf.* especialmente Hewitt, "Orenda and a Definition of Religion", *American Anthropologist,* New Ser. IV (1902), pp. 33 y ss.; sobre el wakanda véase Mc. Gee, "The Siouan Indians", XV *Annual Report of the Bureau of Ethnology,* Washington, 1898. Véase también Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern, Ein religionsgeschichte. Beitrag zu den Anfägen der Religion,* Leipzig, 1914, pp. 211 y ss.

[3] Hubert y Mauss, por ejemplo, manejan el concepto de mana como *categoría* fundamental del pensamiento mítico ("Esquisse d'une théorie générale de la Magie", *Année Sociologique,* 1902-1903).

[4] *Cf.* especialmente Marett, "The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion", *Archiv für Religionswissenschaft,* t. 12, 1909, y *The Threshold of Religion,* Londres, 1914, pp. 99 y ss.

[5] Así, por ejemplo, puede atribuirse *mana* a cualquier objeto físico aun cuando no se considere asiento de un "espíritu" o demonio, por el solo hecho de que resalte entre lo usual y "común" en virtud de cualquier rasgo específico como, por ejemplo, su tamaño. Por otra parte, no *todo* lo anímico en cuanto tal está dotado de mana. Normalmente las almas de los muertos no tienen mana, sino solamente las almas de aquellos que en vida estaban ya dotados de mana y se distinguían por sus poderes peculiares, que los hacían buscados o temidos aún después de morir. Más detalles en Codrington, *The Melanesians* (1891), p. 253.

[6] Crawley, *The Idea of the Soul* (1909), citado por Eduard Lehmann, *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker* (Kultur der Gegenwart, t. 1, parte III, 1, 2ª ed., Leipzig, 1913, p. 15).

[7] Especialmente, se tienen informes acerca del *manitu* de los algonquinos en el sentido de que la expresión se emplea siempre que el intelecto y la imaginación son excitados por algo nuevo e inusitado; por ejemplo, cuando al pescar se captura por primera vez una especie desconocida, inmediatamente se le aplica el término "manitu" (véase Marett, *The Threshold of Religión,* 3ª ed., p. 21; *cf.* también Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion,* Leipzig, 1916, pp. 95 y s.). También las expresiones *wakan* y *wakanda* entre los sioux parecen derivarse etimológicamente de interjecciones de asombro. Véase Brinton, *Religions of Primitive Peoples,* p. 6.

[8] Este doble carácter de lo "sagrado" ha sido subrayado con especial rigor por Rudolf Otto (*cf. supra,* p. 107, n. 1).

[9] Más detalles al respecto en Söderblom en el artículo "Holiness", en *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics* (t. VI, pp. 376 y ss.); sobre el ἁγιος griego, *cf.* especialmente Ed. Williger, *Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistichen Religionen,* Giessen, 1922.

[10] Para más detalles, véase t. I, pp. 159 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 180 y ss.]

[1] *Cf.* a este respecto Hermann Grassmann, *Ausdehnungsiehre,* de 1844, párrafo 22 (*Gesammelte mathematische und physikalische Werke,* Leipzig, 1894, I, p. 65).

[2] Véase Mack, *Erkenntnis und Irritum,* Leipzig, 1905, p. 334. [Hay traducción al español de Espasa Calpe: Argentina, Buenos Aires, 1948.]

[3] Más detalles al respecto en Leo Frobenius, *Und Africa sprach,* especialmente las pp. 198 y ss. y 280 y ss. Del sistema 4×4 en que se funda la religión de los yorubas, Frobenius quiere concluir una especie de parentesco originario entre ellos y los etruscos, los cuales afirma que desarrollaron primero este sistema; sin embargo, ya las consideraciones anteriores muestran cuán problemática resulta esa conclusión. Antes bien, el hecho de que "sistemas" similares estén difundidos por todo el mundo prueban que aquí tenemos que vérnoslas, no con un brote e impulso único del pensamiento mitológico, sino con una de sus típicas concepciones fundamentales; no con uno de sus meros contenidos, sino con uno de sus factores orientadores.

[4] *Cf.* a este respecto la exposición más detallada en mi estudio sobre *Die Begriffsform im mythischen Denken,* donde también se ofrece una documentación más precisa tomada de la literatura etnológica; véase especialmente las pp. 16 y ss., y 54 y ss.

[5] *Cf.* Boll, *Die Lebensalter,* Leipzig, 1913, pp. 37 y ss.

[6] Más detalles sobre esta forma de astrología pueden verse en mi estudio sobre la forma conceptual en el pensamiento mitológico, pp. 25 y ss.

[7] *Rigveda* X, 90 según la traducción de Alfred Hillebrandt, *Lieder des Rigveda,* Gotinga, 1913, pp. 130 y ss.; *cf.* también Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* I, 1, 150 y ss.

[8] Véase Walter Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie,* p. 518.

[9] *Cf. supra,* pp. 98 y ss.

[10] Que aun en el pensamiento moderno y contemporáneo este modo de pensar no ha perdido su atractivo e importancia lo muestra de sobra el tan instructivo e interesante libro de Wilhelm Müller-Walbaum, *Die Welt als Schuld und Gleichnis, Gedanken zu einem System universeller Entsprechungen,* Viena y Leipzig, 1920.

[11] Más detalles al respecto pueden encontrarse en Roscher, *Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl,* Publicaciones de la Real Sociedad Sajona de Ciencias, XXVIII, 5, Leipzig, 1911, pp. 5 y ss.; 107 y ss.

[12] Sobre el esquematismo espacial de los zuñis véase la minuciosa exposición de Cushing "Outlines of Zuñi Creation Myths" (XIII *Annual Report of the Bureau of American Ethnology,* Washington, 1891-1892), pp. 367 y ss.

[13] *Cf.* a este respecto principalmente los testimonios y ejemplos característicos proporcionados por Howitt y tomados de las concepciones de las tribus aborígenes

australianas: "Further Notes on the Australians Class System", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* 1889, XVIII, pp. 62 y ss. (Reimpreso como Apéndice II en mi trabajo sobre la forma conceptual en el pensamiento mitológico, pp. 54 y ss.)

[14] Howitt, *op. cit.,* p. 62.

[15] Más detalles al respecto en M. Jastrow Jr., *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria,* Nueva York y Londres, 1916, pp. 217 y ss., 234 y ss.

[16] *Cf.* la detallada documentación de Preuss, *Die Nayarit-Expedition,* t. I: "Die Religion der Cora-Indianer", pp. XXXIII y ss.

[17] Más detalles, por ejemplo, en Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter,* p. 102, y Lukas, *Die Grunbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker,* Leipzig, 1833, pp. 48 y ss.

[18] Troels-Lund, *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, deutsche Ausgabe,* 3ª ed., Leipzig, 1908, p. 5.

[19] Entre los coras, por ejemplo, encontramos estos dioses de la dirección; más detalles al respecto en Preuss, *Die Nayarit-Expedition,* I, pp. LXXIV y ss.

[20] *Cf.,* por ejemplo, Brinton, *Religions of Primitive Peoples,* pp. 118 y ss.

[21] Usener, *Götternamen,* pp. 178 y ss.

[22] Nissen, *Das Templum, Antiquarische Untersuchungen,* Berlín, 1869, p. 8; sobre todo el asunto véase especialmente el trabajo de Nissen, *Orientation, Studien zur Geschichte der Religion,* Cuaderno 1, Berlín, 1906.

[23] Cantor, *Die römischen Agrimensoren,* Leipzig, 1875; *cf.* también de Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,* t. I, 2ª ed., Leipzig, 1894, pp. 496 y ss.

[24] Más detalles al respecto en la bella conferencia de Franz Boll, "Vita contemplativa", Sitzungsberichte de Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1920.

[25] Más detalles en Usener, *Götternamen,* p. 184; *cf.* especialmente Franz Cumont, "La théologie solaire dans le paganisme romain", *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* XII (1909), pp. 419 y ss.

[26] *Cf.* a este respecto especialmente Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters,* Friburgo, 1902.

[27] Polibio, cap. 41, 9; *cf.* Nissen, *Das Templum,* pp. 49 y ss.

[28] Ovidio, *Fastos,* II, 641 y ss.; *cf.* Wissowa, *Religion und Kultus der Römer,* 2ª ed., pp. 136 y ss.

[29] *Cf.* al respecto el abundante material que Trumbull ha reunido en su monografía sobre "La Magia del Umbral": *The Threshold Covenant or the Beginning of Religious Rites,* Edimburgo, 1896.

[30] El griego σέβεσθαι, por ejemplo, se deriva etimológicamente de una raíz que en sánscrito es *tyaj* ("abandonar", "rechazar"); *cf.* Williger, *Hagios,* p. 10.

[31] Una recopilación de estos "ritos de transición" puede encontrarse en la obra de Van Gennep, *Les rites de passage,* París, 1909.

[32] En Graebner, por ejemplo (*Das Weltbild der Primitiven,* p. 21), pueden verse ejemplos de esta forma del cuento mítico "explicativo", el cual se refiere especialmente al origen y características de determinados géneros de plantas y animales: "las manchas rojas en el plumaje de la cacatúa negra y de un cierto azor provienen de un gran fuego; el orificio por donde resopla la ballena proviene de una herida de venablo que recibió en el occipucio cuando todavía era hombre. El sisón adquirió el hábito de su peculiar modo de caminar —avanzando un tramo y deteniéndose alternativamente un breve lapso— cuando un día quiso seguir inadvertidamente al guardián del agua, teniendo que detenerse inmóvil cada vez que éste volteaba".

[33] *Cf.* t. I, pp. 187 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 208 y ss.]

[34] Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* en *Sämtliche Werke,* 2ª ed., p. 182.

[35] Usener, *Götternamen,* p. 192.

[36] *Cf.* Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra,* Bruselas, 1896, I, pp. 18 y ss., 78 y ss.; *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans,* Nueva York y Londres, 1912, p. 10.

[37] Acerca de este concepto de "forma temporal", *cf.* las explicaciones que se refieren al *lenguaje,* t. I, pp. 188 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 209 y ss.]

[38] *Cf.* Hubert y Mauss, "Étude sommaire de la répresentation du temps dans la religion et la magie", *Mélanges d'histoire des religions,* París, 1909, pp. 189 y ss.

[39] Sobre estos "ritos de iniciación" *cf.* especialmente el abundante material que Spencer y Gillen ofrecen acerca de las tribus aborígenes australianas: *The Native Tribes of Central Australia,* por ejemplo, p. 212; *The Northern Tribes of Central Australia,* pp. 382; *cf.* también Van Gennep, *Les rites de passage,* y Brinton, *Religions of Primitive Peoples,* pp. 191 y ss. Acerca de los pueblos de los mares del sur, *cf.* especialmente Skeat, *Malay Magic,* Londres, 1900, pp. 320 y ss.

[40] *Cf.,* por ejemplo, B. Marett, *The Threshold of Religion,* 3ª ed., pp. 194 y ss.

[41] Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* 2 t., Berlín, 1875. Sobre las prácticas hindúes del solsticio véase Hillebrandt, *Die Sonnwendfeste in Alt-Indien* (Romanische Forschungen,

tomo V), Leopold von Schroeder, *Arische Religion,* t. II, Leipzig, 1916, da una compilación de estas prácticas en todo el mundo ario.

42 Acerca de la "concrescencia mitológica de los términos de la relación", *cf., supra,* pp. 91 y ss.

43 Waitz, *Anthropologie der Naturvölker,* VI, 259; Gill, *Myths and Songs of the South Pacific,* p. 70.

44 *Cf.* a este respecto M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* Giessen, 1905, I-II; Carl Bezold, *Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern,* Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historischen Klasse, 1911; Hugo Winckler, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier,* 2ª ed., Leipzig, 1903.

45 Acerca de la leyenda babilónica de la creación, *cf.* Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,* Stuttgart, 1890, pp. 279 y ss.; así como la cita traducida arriba en Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit,* Gotinga, 1895, pp. 401 y ss.

46 *Cf.* Le Page Renouf, *Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion,* 1881, p. 233; Moret, *Mystères Egyptiens,* París, 1913, pp. 132 y ss.

47 Véase al respecto De Groot, *Universismus,* Berlín, 1918, y Legge, *The Texts of Taoism,* vol. XXXIX y XL, Oxford, 1891 (The Sacred Books of the East)

48 *Rigveda* I, 124, 3; Hillebrandt, *Lieder des Rigveda,* p. 1.

49 *Atharvaveda* 19, 53 (traducido al alemán por Geldner, en Bertholet, *Religionsgeschichttliches Lesebuch,* p. 164).

50 Una revisión completa de los pasajes en que se lleva a cabo esta equiparación puede encontrarse en Deusen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* I, 1, Leipzig, 1894, p. 208.

51 *Cf.* Mogk en el *Grundriss der Germanischen Philologie,* de Paul-Braun, 2ª ed., I, pp. 218 y ss.; Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie,* pp. 104 y ss., 329.

52 Sobre el concepto de tiempo de la religión irania y el sistema del "zurvanismo", véase ahora la disertación de Heinrich Junker, *Über iranische Quellen der hellenististichen Aion-Vorstelleung* (Vörtrage der Bibliothek, Warburg, t. I [1921-1922], Leipzig, 1923, pp. 125 y ss.). *Cf.* también Darmesteter, *Ormazd et Ahriman,* París, 1877, pp. 316 y ss., y Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* I, pp. 18 y ss., 78 y ss., 294 y ss.

53 *Cf.* Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern,* pp. 370 y ss.

54 Isaías 43, 18.

55 Hermann Cohen, *Die Religion der Vernuft aus den Quellen des Judentums,* pp.

293 y ss., 308.

[56] *Cf.* a este respecto Grunkel, *Schöpfung und Chaos,* p. 160.

[57] Véase Yasna 12, Yasna 51 y otros.

[58] Bundahishn 30, 23 y 32 (traducido por Geldner, *op. cit.,* p. 358).

[59] *Cf.* Yasna 44, 5; más detalles sobre el demonio del sueño (Bušyansta) pueden verse en Jackson, "Die iranische Religion", en *Grundriss der iranischen Philologie,* II, 660.

[60] *Brihadaranyaka Upan* 4, 3, 21 y ss. (trad. alemana de Geldner, *op. cit*., p. 196).

[61] *Cf.* Oldenberg, *Aus Indien und Iran,* Berlín, 1899, p. 91.

[62] Samyutta-Nikāya, XXII, 12 (traducción alemana de Winternitz, en Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch,* p. 229); *cf.* K. E. Neumann, *Buddhist. Anthologie,* Leiden, 1892, pp. 197 y ss.; sobre la doctrina de los Sankhāra, *cf.* especialmente Oldenberg, *Buddha,* 4ª ed., pp. 279 y ss.

[63] Udana, VII, 1; VIII, 3

[64] Véase De Groot, *Universismus,* p. 104; *cf.* especialmente las pp. 43 y ss. y 128 y s.

[65] De Groot, *op. cit.,* 49; *cf.* Grube, *Religion und Kultus der Chinesen,* pp. 86 y ss.

[66] *Tao Te'King* XIV (traducción alemana de Grube, en Bertholet, p. 65).

[67] *Cf.* por ejemplo la exposición del sistema Fung Shui en De Groot, "The Religious System of China", vol. III (Leiden, 1897), p. 1041: "The repairing of a house, the building of a wall or dwelling… the planting of a pole or cutting down of a tree, in short, any change in the ordinary position of objects may disturb the Fung-shui of the houses and temples in the vicinity and of the whole quarter, and cause the people to be visited by disasters, misery and death. Should any one suddenly fall ill or die, his kindred are immediately ready to impute the cause to somebody, who has ventured to make a change in the established order of things, or has made an improvement in his own property… Instances by no means rare of their having stormed his house, demolished his furniture, assailed his person".

[68] De Groot, *Universismus,* pp. 128 y ss.

[69] Más detalles sobre estos métodos, por ejemplo, en Budge, *Egyptian Magic,* 2ª ed., Londres, 1901, pp. 190 y ss.

[70] *Cf.* las observaciones de Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative,* pp. 363 y ss.

[71] Robert Eisler, en especial, acepta esa conexión directa, viendo en el zurvanismo el modelo común de la doctrina hindú del Kâla y de las doctrinas órficas de Χρόνος ἀγήρατος; véase *Weltenmantel und Himmelszelt,* Múnich, 1910, II, pp. 411 y ss., 499 y ss., 742 y

ss; *cf.* aquí especialmente la disertación de H. Junker arriba citada.

[72] Ferecides, fragmento 1 (Diels). *Cf.* Damasco 124 b (Diels, 71 A 8).

[73] *Cf.* Teophrast. Phys. Opin. Fragmento 2. D 476 (Diels, 2, 9) ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, χαὶ την φθορὰν εἰς ταῦτα γὶνεσθαι χατά το χρεών διδόναι γόρ αὐτὰ δίχην χαὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδιχίας χατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητιχωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτα λέγων.

[74] Platón, *Sofista,* 254 A.

[75] En esta opinión coincido principalmente con Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Bonn, 1916 (especialmente la p. 206), a cuya argumentación remito.

[76] Oldenberg, *Aus Indien und Iran,* pp. 75 y s.

[77] Samyutta-Nikāya XXII, 22 y 85 (traducido al alemán por Winternitz, *op. cit.*, pp. 232 y 244); *cf.* especialmente, *Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung,* traducidos por Karl Eug. Neumann, 2ª ed., Múnich, 1921, parte 14, discurso 7º (t. III, pp. 384 y ss.).

[78] *Timeo* 37 D y ss.

[79] Más detalles al respecto en mi exposición de la filosofía platónica en M. Dessoir, *Lehrbuch der Philosophie,* I, pp. 111 y ss.

[80] "Une suite de perceptions réveille en nous l'idée de la durée, mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière pour répondre à celle du temps qui est un continu uniforme et simple, comme une ligne droite. Le changement des perceptions nous donne ocasion de penser au temps, et on le mesure par des changementes uniformes: mais quand il n'y auroit rien d'uniforme dans la nature, le temps ne laisseroit pas d'être déterminé, comme le lieu ne laisseroit pas d'être déterminé, aussi quand il n'y auroit aucun corps fixe ou immobile. C'est que connoissant les règles des mouvements difformes on peut toujours les rapporter à des mouvements uniformes intelligibles et prévoir par ce moyen ce qui arrivera par des différents mouvements joints ensemble. Et dans ce sens le temps est la mesure du mouvement, c'est à dire le mouvement uniforme est la mesure du mouvement difforme" (Leibniz, *Nouveaux Essais,* lib. II, cap. XIV, pfo. 16).

[81] Bundahishn 2, 25; *cf.* Jackson, en *Grundriss der Iranischen Philologie,* II, 666 y 672, y Darmesteter, *Ormazd et Ahriman,* p. 277.

[82] *Cf.* la información detallada de Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* Gotinga, 1907, especialmente las pp. 38 y ss., y *Kyrios christos,* 2ª ed., pp. 185 y ss.

[83] Kepler, *Apologia Tychonis contra Ursum,* Opera, edición de Frisch, I, 247.

[84] *Filolao,* fragmento 11 (Diels, 32, B 11).

[85] Más detalles al respecto en mi obra *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie,* Berlín, 1921, pp. 119 y ss.

[86] Véase *supra,* t. I, pp. 203 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 225 y ss.]

[87] *Cf.* a este respecto *supra,* pp. 79 y ss.

[88] *Cf.* especialmente los ejemplos que Lévy-Bruhl (*Das Denken der Naturvölker,* pp. 178 y ss.) dio sobre esta "fisiognomía individual", que en el pensamiento mitológico corresponde a cada uno de los números.

[89] *Cf.* las observaciones de McGee, "Primitive numbers", *19th. Annual Report of the Bureau of Ethnology,* Washington, 1900, pp. 825 y ss.

[90] *Filolao,* fragmento 11 (Diels. 32 B, 11).

[91] Brinton, *Religions of Primitive Peoples,* pp. 118 y ss., hace notar que la idea de la "trinidad" se encuentra en estadios completamente primitivos del desarrollo religioso; sin embargo, busca una explicación completamente abstracta de este fenómeno, queriéndolo derivar de actos fundamentales puramente lógicos, de la forma y peculiaridad de las "leyes del pensamiento" fundamentales (*Cf.* a este respecto, *infra,* pp. 193 y ss.).

[92] *Cf. infra,* p. 188.

[93] Sobre el significado y difusión del siete como "número sagrado", *cf.* especialmente el artículo de Franz Boll, "Hebdomas", en la obra de Pauly-Wissowa, t. VII, pp. 2547 y ss. Véase también Ferdinand von Andrian, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker,* Mitteilungen der Anthropologischen Gessellschaft in Viena, t. XXXI, Viena, 1901.

[94] *Filolao,* fragmento 20 (Diels, 32 B, 20).

[95] Pruebas al respecto en Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes,* p. 76; y Boll, *Die Lebensalter,* Leipzig, 1913, pp. 24 y s.

[96] Véase W. H. Roscher, *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen* y *Die Sieben- and Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen* (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XXI y XXIV). Sobre los periodos septenarios y eneáticos en la astrología, véase, Bouché-Leclerq, *L'astrologie grecque,* París, 1899, pp. 458 y ss., 476 y ss.

[97] Véase t. I, pp. 198 y ss., 244 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 220 y ss., 236 y ss.]

[98] Información al respecto en Buckland, "Four as a sacred number", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* XXV, pp. 96 y ss., y en McGee, *Primitive Numbers, op. cit.*, p. 834.

[99] *Cf.* De Groot, *Universismus,* p. 119; *The Religious System of China,* I, pp. 316 y ss.; más detalles en mi estudio sobre *Begriffsform im mythischen Denken,* pp. 26, 60 y

s.

[100] *Cf.* Mooney, "Sacred formula of the Cherokkes", *VII American Report of the Bureau of Ethnology* (Smithson. Inst.), p. 342.

[101] Más detalles al respecto en la sección *Symbolik der Himmelsrichtungen* en Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes,* pp. 87 y ss. (*cf. supra,* pp. 137 y s.). Sobre la significación y propagación de la svástica *cf.,* especialmente Wilson, *The Swastika the Earliest Known Symbol and its Migrations,* Washington, 1906.

[102] Véase Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths* (*cf. supra,* p. 126).

[103] *Cf. supra,* pp. 144 y ss.

[104] Sobre la designación de la Luna como "medidora" del tiempo en las lenguas indogermánicas y en el egipcio, *cf.* W. H. Roscher, *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen,* p. 5; sobre las lenguas semitas, véase John Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im alten Testament,* Leipzig, 1907, pp. 59 y ss.

[105] *Cf.* Wilhelm Fliess, *Der Ablauf des Lebens,* Viena, 1906, y Hermann Swoboda, *Das Siebenjahr, Untersuchungen über die zeitliche Gesetzmässigkeit,* Viena y Leipzig, 1917.

[106] El material para decidir esta cuestión está íntegramente reunido en el artículo "Hebdomas", de Boll, en Pauly-Wissowa; véase también Roscher, *Die Enneadischen,* pp. 71 y ss., y Hehn, *op. cit.,* pp. 44 y ss.

[107] Más detalles en Roscher, "Die Hippokrat. Schrift von der Siebenzahl", *Abh. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, XXVIII, 5, Leipzig, 1911, especialmente las pp. 43 y ss.

[108] Sobre la teoría del "año climatérico" en la medicina antigua y en su desarrollo subsecuente, véase Boll, *Die Liebensalter,* pp. 29 y ss.; *cf.* también Bouché-Leclerq, *L'astrologie grecque,* pp. 526 y ss. Más aún, el peculiar "sentimiento de fases" mitológico, que hubimos de reconocer como un componente básico de la intuición temporal mitológica, no se limita a esa distribución de la vida en periodos característicos separados incisivamente entre sí, sino que no pocas veces la lleva hasta la época *anterior* al nacimiento. Ya en el desarrollo del feto rige la misma regla rítmica que luego acompañará al hombre a lo largo de toda su existencia una vez que haya venido al mundo. La adoración de que disfruta el número 40, especialmente en las religiones semitas, parece basarse en concepciones semejantes sobre el desarrollo del feto en el claustro materno. Roscher ha hecho que parezca probable que la significación de este número se funde en que el periodo de la preñez, fijado en 280 días, es dividido en siete intervalos iguales de 40 días, a cada uno de los cuales es asignada una función característica en el proceso total de evolución y madurez del feto. *Cf.* Roscher, *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch u. Schriftum der Semiten, Abh. der Kgl. Säcshs. Ges. d. Wiss.,*

XXVII, 4, Leipzig, 1909, pp. 100 y ss.

[109] *Cf.* tomo I, pp. 214 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 236 y ss.]

[110] Véase Usener, “Dreiheit” (primero en el *Rheinischen Museum,* Nueva Serie, t. LVII); sobre la crítica etnológica de la teoría de Usener, véase por ejemplo, Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker,* pp. 180 y ss.

[111] La documentación al respecto está compilada ahora en la monografía de Ditlef Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung,* t. I: *Die drei göttlichen Personen,* Copenhague, 1922.

[1] *Cf.* especialmente el t. I, pp. 34 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 51 y ss.]

[2] Este término de la "omnipotencia del pensamiento", como característica de la cosmovisión mágica, fue empleado primero por Freud, a cuyas explicaciones remito. Véase "Animismo, magia y omnipotencia del pensamiento", en *Totem und Tabu,* 2ª ed., Viena, 1920, pp. 100 y ss.

[3] *Cf.* a este respecto la documentación más detallada en Fr. Lehmann, *Mana,* pp. 35, 54, 76 y s. (*cf. supra,* p. 86). También a propósito de *orenda* de los iroqueses, Hewit ha mostrado en forma expresa que es meramente una expresión para el "poder en general", sin que esté definida (as a synonim of some biotic or psychic faculty). Véase "Orenda and a Definition of Religion", *American Anthropologist,* vol. IV, pp. 44 y ss.

[4] Más detalles, por ejemplo, en Preuss, "Ursprung der Religion und Kunst", *Globus,* 86, pp. 355 y ss. (*Cf. supra,* pp. 80 y ss.)

[5] Véase *supra,* p. 61 y ss.

[6] *Cf.,* por ejemplo, el bajorrelieve del templo de Luxor, reproducido en Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection,* Londres, 1911, II, 119; véase también Erman, *Die ägyptische Religion,* 2ª ed., p. 102.

[7] Véase *supra,* pp. 67 y ss.

[8] *Kathaka Upanishad* IV, 12 (en la traducción de Deussen, *Geheimlehre des Veda,* p. 162); sobre el material etnológico, véase especialmente Frazer, *Golden Bough,* 3ª ed., II, pp. 27, 80 y ss.

[9] En China, por ejemplo, en la fiesta de sacrificio a los muertos, además de vestidos de verdad se queman también grandes cantidades de vestidos de papel o imitaciones de vestidos hechas de papel a fin de enviárselos al muerto hasta el más allá. Véase De Groot, *The Religious System of China,* II, pp. 474 y ss.

[10] La religión de los batac en Sumatra y su imagen del reino de los muertos pueden servir como ejemplo característico. "Los modos de *begu* (los espíritus de los muertos) —así describe Warneck esta imagen— son lo contrario de los de los vivos. Cuando bajan la escalera lo hacen con la cabeza por delante. Cuando varios cargan algo, miran hacia adelante pero caminan hacia atrás. También ellos tienen mercados, pero sólo de noche. Sus sesiones de consejo y todas sus actividades tienen lugar de noche", etc. Warneck, *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels,* Gotinga, 1909, p. 74.

[11] Esta idea parece encontrar su más clara expresión en China y en Egipto; *cf.* De Groot, *The Religious System of China,* I, pp. 348 y ss., y Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt,* pp. 49 y ss. Según los textos del *Libro de los Muertos* egipcio, el difunto conserva el uso de sus miembros; se alimenta de la comida

que los dioses mismos le preparan, posee terrenos y campos que él mismo cultiva. Pero también Ovidio, en un conocido pasaje, describe a las sombras peregrinando sin sangre, cuerpo ni huesos; unas se reúnen en el foro, otras se dirigen a sus negocios, cada una imitando su forma anterior de vida (*Metamorfosis,* IV, pp. 443 y ss.). Las nuevas investigaciones sobre la cuestión han mostrado cuán cerca estaba de las creencias de los “primitivos” la creencia romana en los muertos, no sólo en algunos rasgos aislados, sino justamente en la concepción general en que se basa; *cf.* Walter F. Otto, *Die Manen,* Berlín, 1923, y Cumont, *After Life in Roman Paganism,* New Haven, 1922, pp. 3 y ss., 45 y ss., y otras.

[12] *Cf.* Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection,* I, pp. 101 y ss., y otras,

[13] *Cf.* Breasted (*op. cit.,* p. 91) sobre los más antiguos textos de las pirámides: “The chief and dominant note throughout is insistent, even passionate, protest against death. They may be said to be the record of humanity’s earliest supreme revolt against the great darkness and silence from which none returns. The word death never occurs in the Pyramid Texts except in the negative or applied to a foe. Over and over again we hear the indomitable assurance that the dead lives”.

[14] *Cf.* De Groot, *op. cit.,* II, pp. 924 y otras.

[15] Más detalles en Oldenberg, *Religion des Veda,* 2ª ed., pp. 585 y s., 530 n. 2; *cf.* Rhode, *Psyche,* 2ª ed., I, pp. 5 y ss.

[16] El pensamiento mitológico no vacila ante esta divisibilidad del “yo” del hombre en cadáver y alma espectral, puesto que también en vida puede existir una división análoga con el fluido e indeterminado carácter del concepto mítico de personalidad. También aquí el mismo individuo puede estar simultáneamente en varios cuerpos que él considera que le “pertenecen”. Así por ejemplo, en los sistemas totémicos de los aborígenes australianos existe la concepción de que determinados objetos de madera o piedra, los llamados *tjurunga,* en los cuales se han metamorfoseado los cuerpos de los ancestros totémicos, le “pertenecen” de este modo al individuo que forma parte del tótem correspondiente. “La relación entre hombre y *tjurunga* —dice Strehlow— está expresada en la oración: *nana unta mburka nama,* que significa esto (es decir los tjurunga) eres tú, cuerpo. Así pues, cada hombre tiene dos cuerpos, uno de carne y de sangre y otro de piedra o madera…” Véase S. Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien,* Veröffentlichungen Aus dem Städtischen Völker-Museum Frankfurt, Fráncfort, 1908, I, 2, pp. 77 y ss.

[17] *Cf.* Ellis, *The Yoruba-Speaking Peoples,* pp. 124 y ss.; Skeat, *Malay Magic,* Londres, 1910, p. 50; más información, por ejemplo, en Frazer, *Golden Bough,* 2ª ed., I, 528; II, 27. Según Spencer y Gillen (*The Native Tribes of Central Australia,* pp. 512 y ss.; *The Northern Tribes of Central Australia,* pp. 448 y ss.), entre las tribus aborígenes de Australia también encontramos la misma idea de una pluralidad de almas.

[18] Acerca de estas tres "almas" egipcias, su función y significado remito ante todo a la exposición de Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection,* t. II, cap. 19, en la cual se tienen también detalladamente en cuenta los paralelismos etnológicos con otras religiones africanas. *Cf.* también Georges Foucart, en la *Hastings Encyplopaedia of Religion and Ethics* (véase "Cuerpo" [Egipto], y Erman, *Ägypten und ägypt. Leben im Altertum,* II, pp. 414 y ss.).

[19] "It is necessary to remember —hace notar Breasted en su exposición de la creencia egipcia en el alma— in dealing with such terms as soul among so early a people that they had no clearly defined notion of the exact nature of such an element of personality. It is evident that the Egyptian never wholly dissociated a person from the body as an instrument of vehicle of sensation, and they resorted to elaborate devices to restore to the body its various channels of sensibility after the *ba,* which comprehended these very things, had detached itself from the body" (*Development of Religion and Thought in Ancient Egypt,* p. 56.)

[20] Véase Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde,* pp. 102 y ss.; Boll, *Die Lebensalter,* pp. 36 y ss.

[21] Véase Howitt, *The Native Tribes of South East-Australia,* Londres, 1904; así como también P. W. Schmidt, *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstamms,* Paderborn, 1923, pp. 26 y ss.

[22] Véase Goethe a Reimer, 23 de junio de 1809; a Eckermann, 12 de enero de 1827 (*Conversaciones,* edición de Biedermann, 2ª ed., II, p. 42; III, p. 316).

[23] A primera vista podría parecer como si esta "disgregación" que se opera siempre en el sentimiento mítico del yo y en el concepto mítico del alma, contradijera lo que hemos llamado antes el carácter "complejo", no analítico, del pensamiento mitológico (*Cf. supra,* pp. 72 y s.). Pero un examen más detallado muestra que se trata de dos momentos correlativos y complementarios. Mientras que el pensamiento teórico a medida que avanza va desarrollando más definidamente la forma de la "unidad sintética" como una "unidad de lo *diverso*", estableciendo pues una *correlación* de lo uno y lo múltiple, el pensamiento mítico sólo conoce una relación *alternativa* entre ambos. Así pues, o bien debe *negar* las diferencias —identificando los distintos elementos que coloca en una mutua relación espacial, temporal o causal, permitiendo su "concrescencia" en una sola configuración (*cf. supra,* pp. 91 y ss.)— o bien, cuando esta negación ya no puede efectuarse y la mera diferencia deviene "oposición" y se introduce directamente como tal, debe distribuir las *determinaciones* particulares entre una pluralidad de *seres* separados entre sí. Así pues, aquí, o bien no se postula en absoluto la diferencia, o bien es hipostasiada junto con su planteamiento. La unidad *funcional* de la conciencia, a la que tiende el pensamiento teorético, postula la diversidad para franquearla simultáneamente, para disolverla en la forma pura del pensamiento. El modo mitológico

sustancialista de pensar unifica lo plural o bien pluraliza lo uno. Aquí sólo hay coincidencia o divergencia, pero no esa peculiar unión de lo diverso que se efectúa en la síntesis puramente intelectual de la conciencia y en su específica forma lógica de unidad, en la "unidad trascendental de la apercepción".

[24] Sobre las creencias persas en los muertos y en el más allá, *cf.* especialmente Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religiongeschichtliche Untersuchungen,* Bonn, 1821; véase también Jackson, en *Grundriss der iranischen Philologie,* II, pp. 648 y ss. Sobre las concepciones egipcias del juicio de los muertos *cf.* la exposición y los textos en Erman, *Ägyptische Religion,* 2ª ed., pp. 117 y ss.; Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter,* pp. 47 y ss., 132 y ss.; Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection,* pp. 305 y ss., 331 y ss.

[25] *Cf.* Cumont, *After Life in Roman Paganism,* pp. 61 y ss.; véase también Wissowa, "Die Anfänge des römischen Larenkultes", *Archiv fur Religionswissenschaft,* VII, 1904, pp. 42 y ss.

[26] Documentación al respecto en Brinton, *Religions of Primitive Peoples,* p. 192.

[27] Véase Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto,* Gotinga, 1921, pp. 43 y ss.

[28] Warneck, *Die Religion der Batak,* p. 8.

[29] Usener, *Götternamen,* p. 291; sobre la historia de la palabra δαίμων, véase también Dieterich, *Nekyia,* 2ª ed., p. 59.

[30] Véase Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie,* pp. 98 y ss.; sobre los usos lingüísticos y las concepciones romanos, véase también, además de la documentación de Usener (*op. cit*., p. 297), especialmente Wissowa, *Religion und Kultus der Römer,* 2ª ed., pp. 175 y ss. *Cf.* también Walter F. Otto, artículo "Genius", en Paulys, *Real-Encyclopädie,* XIII, Stuttgar, 1910, pp. 1155-1170.

[31] Yash 13, 1; 13, 12 y 13 (traducción al alemán hecha por Geldner en Bertholet, p. 341).

[32] Victor Henry, *Le Parsisme,* pp. 53 y s.; sobre la doctrina de las fravashi *cf.* especialmente Söderblom, *Les Fravashi,* París, 1899, y Darmesteter, *Ormazd et Ahriman,* pp. 118, 130 y ss.

[33] Rohde, *Psyche,* 2ª ed., II, p. 167. [p. 202 de la traducción al español Fondo de Cultura Económica].

[34] *Filolao,* fragmento 11, *cf. supra,* p. 185.

[35] Sobre Demócrito, véase especialmente fragmento 170, 171 (Diels): εὐδαιμονίη ψυχῆς χαὶ χαχοδαιμονίη — εὐδαιμονίη οὐχ ἐν βοσχήμασιν οἰχεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι· ψυχὴ οἰχητήριον δαίμονος.

[36] *Cf.* los mitos tan característicos que nos comunica Warneck, *Die Religion der Batak,* pp. 46 y ss.

* Espasa Calpe, Buenos Aires, Argentina, 1967, p. 323 (Colección Austral).

[37] Enéada III, 4; sobre la posición de los “demonios tutelares personales” en la stoa y en el neoplatonismo, *cf.,* especialmente Hopfner, *Griechich-ägyptischer Offenbarungszauber,* Leipzig 1921, párrafo 35 y ss. (pp. 10 y ss), párrafo 117 (pp. 27 y ss.).

[38] Véase *Kena Upanishad,* II; *Kāthaka Up.,* VI, 12 (según la traducción de Deussen, *Geheimlehre des Veda,* pp. 148, 166.

[39] *Brihadaranyaka Upan.,* II, 4, 5 y 14 (traducción de Deussen, *op. cit.,* pp. 30 y ss.).

[40] *Cf.* a este respecto las observaciones críticas que Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus,* pp. 73 y s., 196 y ss.), dirige contra la concepción y exposición de Deussen.

[1] Ya la *Política* de Aristóteles reduce a eso la idea del “estado de los dioses”: ϰαὶ τοὺς ϑεοὺς διά τοῦτο πάντες φασί βασιλείεσϑαι, ὅτι ϰαὶ αὐτοὶ οἱ μεν ἔτι ϰαὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο (*Politica,* I, 2, 2152 b.).

[2] Schelling, *Einleitung in die Philosophe der Mythologie,* en *Sämtliche Werke,* 2ª ed., I, pp. 62 y s.

[3] Informe de Campbell citado por Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker,* Weimar, 1898, p. 394.

[4] Skeat, *Malay Magic,* p. 157.

[5] *Cf.* W. Foy en el *Archiv für Religionswissenschaft,* VIII, 1905 (citado en *Mutter Erde* de Dietrich, Leipzig, 1905, p. 32). “La maternidad, concordando con la creencia dominante en el centro de Australia, no tiene nada que ver con la relación sexual en todo el noroeste de Australia… Los embriones humanos son introducidos ya terminados por un ser superior en el claustro materno.” *Cf.* especialmente Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda und Loritja Stämme in Zentral-Australien,* I, 2, pp. 52 y s.

[6] Más detalles en Spencer y Gillen, *The Native Tribes of Central Australia,* p. 265; *The Northern Tribes of Central Australia,* p. 170; Strehlow-Leonhardi, *op. cit.,* I, 2, pp. 52 y ss.

[7] Sobre la teoría de Frazer acerca del “Conceptional totemism”, *cf. Totemism and Exogamy* (1910); IV, pp. 57 y ss.

[8] *Cf. supra,* pp. 91 y ss.

[9] Para la concepción totémica tampoco existe entre el “alma” y el “cuerpo” ninguna relación “orgánico-causal”, sino meramente una relación “mágica”. De ahí que el alma no sólo “posea” un solo cuerpo que le pertenezca y que ella anime, sino que inclusive cualquier cosa “inanimada” sea tomada como su cuerpo, en la medida en que pertenezca a la misma característica clase totémica. El *tjurunga,* un objeto de madera o piedra en el cual se ha transformado un ancestro totémico, es considerado como el *cuerpo* del individuo de acuerdo con el tótem correspondiente. El abuelo muestra al nieto un *tjurunga* con las palabras siguientes: “Esto, cuerpo, eres tú; esto, tú, el mismo. Tú a otro sitio no debes llevarlo, tú sufrir”, es decir: “Éste es tu cuerpo, éste es tu segundo yo. Si tú llevas a otro lugar este tjurunga, sentirás dolor”. Véase Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda und Loritja Stämme,* I, 2, p. 81 (*cf.* también *supra,* p. 206, n. 16).

[10] La exposición que Lumholtz ha dado sobre el “simbolismo” de los indios huicholes contiene ejemplos muy característicos de este proceso de “fusión” mágica. Pero en este “simbolismo”, que evidentemente implica algo más que mera simbólica, el ciervo, por ejemplo, figura como idéntico a una determinada especie de cactus, el peyote, porque ambos tienen el mismo “historial mágico” y porque ocupan la misma posición en los procedimientos mágicos prácticos. Las especies ciervo y peyote, que “en sí” son

completamente diferentes, es decir, de acuerdo con las leyes de nuestra conceptuación empírica y racional, aparecen aquí como "lo mismo" porque coinciden en el ritual mágico-mítico de los huicholes, el cual rige y determina toda su cosmovisión. Más detalles al respecto en Lumholtz, "Symbolism of the Huichol Indians" (*Memoirs of the American Museum of Natural History,* Nueva York, 1900, pp. 17 y ss.); *cf.* también Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker,* pp. 12 y s.

[11] Véase Skeat, *Malay Magic,* pp. 149 y s.

[12] *Cf. supra,* p. 71.

[13] Véase la descripción de esta danza en Catlin, *Illustrations of the Manners, Customs and Condition of the North American Indians,* I, pp. 128, 144 y ss. Un material etnológico más amplio sobre las prácticas mágicas en la caza o en la pesca está reunido en Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker,* pp. 200 y ss.

[14] Aquí puede recordarse que siempre que desaparecen las inhibiciones creadas por la reflexión consciente, por nuestro pensamiento analítico-causal y analítico clasificatorio, la intuición de esta identidad esencial entre el hombre y el animal suele reaparecer. Como hace notar Schilder en su *Wahn und Erkenntnis,* p. 109, los *casos psiquiátricos* están llenos de ejemplos de esta índole.

[15] Justamente ahí donde prevalece la idea del *"conceptional totemism"* es donde esto resalta con especial claridad, pues aun aquí la unidad de un determinado grupo totémico no descansa en el modo en que los miembros de ese grupo son engendrados, sino que el proceso de generación más bien presupone ya esa unidad del grupo. Pues los espíritus totémicos sólo entran en las mujeres que ellos han reconocido como "esencialmente afines" a ellos mismos. "Si la mujer pasa por un sitio en donde se encuentra el cuerpo metamorfoseado de un antepasado —así describe Strehlow (*op. cit.,* p. 53) el fenómeno —, un *ratapa,* que ya la había estado mirando y *había reconocido en ella una madre de su clase,* de sus caderas penetra en su vientre… cuando nace el niño, pertenece al tótem del altjirangamitjina correspondiente."

[16] Parece que este fundamento puramente emotivo del sistema totémico puede demostrarse también ahí donde los componentes ideacionales del totemismo se han suprimido y solamente pueden reconocerse sus vestigios aislados. El trabajo recién aparecido de Bruno Gutmann, "Die Ehrerbietung der Dschagganeger gegen ihre Nutzpflanzen und Haustiere" (*Archiv für die gesamte Psychologie,* t. 48, 1924), ofrece un instructivo material a este respecto. En él se exhibe del modo más vívido y plástico la "forma de vida" del totemismo que subyace bajo su "forma de pensar". En la exposición de Gutmann nos asomamos a un estrato de la representación en la cual la "identidad" entre hombre y animal y entre hombre y planta no es planteada como concepto ni pensada lógico-reflexivamente, sino captada de modo inmediatamente mitológico como unidad y unicidad ineluctables. "La fuerza originaria… es el sentimiento de unidad vital

con el animal y la planta y el deseo de darles la forma de una comunidad dominada por el hombre, el cual los encierra en un círculo en el que todo se completa enteramente y se aísla del exterior" (p. 124). Así pues, todavía hoy el negro yao "asocia las etapas de su vida al plátano y las moldea a su imagen… En los ritos de adolescencia y, más tarde, en los de matrimonio, el árbol del plátano juega un papel decisivo. Aunque los ritos en su forma actual, determinada por el culto a los antepasados, ocultan mucho y dan un carácter puramente simbólico a sus ceremonias con el plátano, no han podido encubrir completamente la relación vital originaria y directa entre el plátano y la nueva vida humana" (pp. 133 y ss.).

[17] *Cf.* a este respecto Karl von der Steinen, *Bericht über die Bororo.* (Véase *supra,* p. 94.)

[18] Véase *infra,* pp. 248 y ss.

[19] *Cf.* a este respecto la exposición y la documentación de Fr. Rud. Lehmann, *Mana,* pp. 8 y ss., 12 y ss.

[20] Véase Cushing, "Outlines of Zuñi Creation Myths" (*XIII Annual Report of the Bureau of Ethnology,* pp. 367 y ss.).

[21] *Cf.* a este respecto, por ejemplo, el informe en "The Cambridge Expedition to Torres Straits", véanse las pp. 184 y ss. (cit. por Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker,* pp. 217 y s.); así como la documentación de Thumwald, "Die Psychologie des Totemismus", *Anthropos,* XIV, 1919, pp. 165.

[22] Esta ampliación concéntrica resalta con especial claridad en el sistema totémico de los marind-anim, el cual ha sido minuciosamente descrito por P. Wirz (*Die religiösen Vorstellungeng und Mythen der Marind-anim und die Herausbildung der totemistichen Gruppierungen,* Hamburgo, 1922).

[23] Hasta qué grado esta división está condicionada por un rasgo fundamental general del "pensamiento estructural" mitológico es algo que se evidencia cuando comparamos en este aspecto los sistemas totémicos con otras clasificaciones mitológicas completamente distintas en cuanto al *contenido,* particularmente con los sistemas de la astrología. También aquí los "géneros" de la realidad y la coordinación de todos sus elementos individuales es alcanzada primero diferenciando determinadas *esferas mágicas de influjo,* gobernadas cada una por uno de los planetas. El principio mitológico del σύμπνοια πάντα experimenta con ello una diferenciación: no cualquier elemento de la realidad puede influir directamente sobre cualquier otro, sino solamente sobre aquello que le es esencialmente afín, sobre lo que se encuentra en de la misma "cadena" mágico-astrológica de cosas y eventos. Para citar una de estas cadenas, según la exposición del Picatrix, Marte, por ejemplo, es la fuente de la fuerza atractiva; tiene bajo su tutela la ciencia natural, la veterinaria, la cirugía, la extracción de dientes, la sangría y la circuncisión. De las lenguas, el persa le corresponde; de las *partes externas del cuerpo,*

el orificio nasal derecho; en el *interior* del cuerpo, la bilis; de los *materiales,* la semiseda y la piel de conejo, pantera y perro; de los *oficios,* la herrería, de los *sabores,* la amargura caliente y seca; de las *piedras preciosas,* la cornalina; de los metales, el oropimente, el azufre, la nafta, el vidrio y el cobre; de los colores, el rojo oscuro, etc. (Más detalles en Hellmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie,* en las disertaciones de la Biblioteca Warburg, I, 1921-1922, pp. 104 y ss.). Y esta idea del mismo *género* mágico que abarca y reduce a una unidad los más heterogéneos contenidos de la realidad trae consigo también aquí la idea de la generación, del *gignere* y del *gigni,* pues todo lo que se encuentra bajo un determinado planeta, todo lo que pertenece a su esfera mágica de influjo, tiene a ese planeta por ancestro y está ligado a él en una relación de *descendencia* planetaria. *Cf.* especialmente las conocidas representaciones gráficas de los "hijos de los planetas": más detalles en Fritz Saxl, "Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Okzident", *Islam,* III, pp. 151 y ss.

[24] Véase, por ejemplo, el catálogo de plantas totémicas de los arandas y los loritja en Strehlow, *op. cit.*, I, 2, pp. 68 y ss.

[25] Véase *supra,* pp. 145 y ss.

[26] Véase Oldenburg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus,* p. 29.

[27] Más detalles al respecto véanse particularmente en W. v. Baudissin, *Adonis und Esmun,* Leipzig, 1911.

[28] Sobre el culto de Adonis, Attis y Osiris y sus paralelos "primitivos", *cf.* especialmente la exposición sumaria de Frazer, "Adonis, Attis, Osiris", *Golden Bough,* 3ª ed., vol. IV, Londres, 1907; sobre el culto de la vegetación, véase especialmente Preuss, "Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas", *Archiv für Anthropologie,* pp. 158 y ss. Recientemente Gustav Nickel, *Die Überlieferungen vom Gotte Balde* (Dortmund, 1921) ha hecho que parezca probable que también el mito germánico de Balder corresponda a la misma esfera intuitiva y que exista una relación genética directa entre Balder y Adonis-Tamuz.

[29] Sobre el origen y significación de la leyenda de Dionisos-Zagreus, véase especialmente Rohde, *Psyche,* 2ª ed., II, pp. 116 y ss., 132.

[30] Véase Erman, *Die ägyptische Religion,* 2ª ed., pp. 111 y ss. Renouf, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of Ancient Egypt,* Londres, 1880, pp. 184 y ss. En el culto frigio de Attis vuelve a aparecer la misma concepción básica y la misma fórmula mitológica (ϑαρρεῖτε, Μύσται, τοῦ ϑεοῦ σεσωσμένου. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία) más detalles en Reitzenstein, *Die hellenistichen Mysterienreligionen,* Leipzig, 1910, pp. 205 y ss.

[31] Sobre todo esto, véase especialmente Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* especialmente caps. 4-6, y *Mythologische Forschungen,* Estrasburgo, 1884, cap. VI: "Kind und Korn", pp. 351 y ss.

[32] Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto,* p. 29; *cf.* Preuss en el *Archiv für Religionswiss,* VII, p. 234.

[33] *Coéforas,* pp. 127 y ss.; *cf.* Wilamowitz, "Einleitung zur Übersetzung der Eumetiiden des Äschylos", en *Griechischen Tragödien*, II, p. 212.

[34] Más detalles especialmente en los escritos de Dietrich, *Nekyia,* pp. 63 y ss. *Eine Mithrasliturgie,* pp. 145 y s., *Mutter Erde,* pp. 82 y ss. Sobre la noción de la madre tierra entre los semitas, *cf.* particularmente Theodor Nöldeke, "Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten", *Archiv für Religionswissenschaft,* VIII, pp. 161 y ss., y Baudissin, *Adonis und Esmun,* pp. 18 y ss.

[35] *Cf.* Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* pp. 33.

[36] Más detalles en Oldenberg, *Religion des Veda,* pp. 244 y s., 284, y Leopold von Schroeder, *Arische Religion,* I, pp. 295 y ss., 445 y ss.

[37] Véase la leyenda que Grey (*Polynesian Mythology,* Auckland, 1885, pp. I y ss.) ha transmitido bajo el título de "The Children of Heaven and Earth".

[38] Para la trilogía de dioses germánicos: Balder, Frigg y Odín, véase Neckel, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder,* pp. 199 y ss.

[39] Véase Usener, "Dreiheit" (*Rheinisches Museum,* Nueva Serie, t. LVIII); para la difusión de la tríada padre-madre-hijo entre los semitas, véase especialmente Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung,* Copenhague, 1922, pp. 68 y ss.; sobre Egipto, Babilonia y Siria, véase el artículo "Gnosis", en Paulys, *Real-Encyclopädie,* XIII, Stuttgar, 1910.

[40] Documentación al respecto en Nielsen, *op. cit.,* pp. 217 y ss.; *cf.* especialmente en Baudissin (*op. cit.,* pp. 498 y ss.) el análisis histórico-religioso del predicado "dios viviente".

[41] Si buscamos ejemplos históricos concretos de este proceso de "acuñación", del modo en que la conciencia religiosa configura y da forma a la sociedad a su propia imagen, basta con remitirnos a los trabajos fundamentales de Max Weber sobre "Sociología de la religión". En ellos la forma específica de la conciencia religiosa es presentada no tanto como *producto* de una determinada estructura social, sino más bien como su *condición,* de tal modo que aquí, en un enfoque y con una terminología modernos, se sostiene la misma idea del "primado de lo religioso" que ya encontramos expresada en las ya antes citadas palabras de Schelling (véase *supra,* pp. 221 y ss.). *Cf.* especialmente las propias observaciones de Max Weber sobre su método de sociología de la religión, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Tubinga, 1920, I, pp. 240 y

s.

[42] Sobre todo esto véase Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* París, 1912, especialmente las pp. 50 y ss., 201 y ss., 314 y ss., 623 y ss.; *cf.* también Durkheim y Mauss, “De quelques formes primitives de classification”, *Année Sociologique,* VI, pp. 47 y ss.

[43] Frecuentemente se ha intentado probar que el totemismo es un fenómeno fundamental y originario del pensamiento mitológico, pero parece que los datos etnográficos nos llevan a la condición opuesta. El totemismo siempre aparece como enclavado en una concepción mitológica universal que, en lugar de descomponer previamente la vida en especies y clases, la considera como una fuerza unitaria, como un todo que antecede a todas las divisiones. Inclusive la veneración de los animales, en cuanto tal, es un fenómeno mucho más generalizado que el verdadero totemismo, el cual parece haberse derivado de ella sólo bajo condiciones especiales. En Egipto, por ejemplo, que es la tierra clásica de la veneración a los animales, no puede señalarse una base totémica del culto animal. A este respecto, *cf.* especialmente la aguda crítica que Georges Foucart, desde el punto de vista de la egiptología y la historia comparada de las religiones, ha ensayado contra la supuesta universalidad del “codex totémico”, *Histoire des réligions et méthode comparative,* 2ª ed., pp. III y ss., 116 y ss. y otras.

[44] Más detalles en Oldenberg, *Religion des Veda,* 2ª ed., pp. 67 y ss.

[45] *Cf.* Wilamowitz en la introducción a la traducción de las *Euménides, Griechische Tragödien,* II, pp. 227 y ss.

[46] *Cf.,* por ejemplo, el material ilustrativo en Erman, *Ägyptische Religion,* 2ª ed., pp. 10 y ss.

[47] Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* en *Sämtliche Werke,* 2ª ed., pp. I, 18 y ss.

[48] Más detalles en Ungnad-Gressmann, *Das Gilgamesch-Epes* (1911), y en P. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur,* Estrasburgo, 1906, especialmente las pp. 77 y ss.

[49] *Cf. supra,* pp. 216 y s.

[50] Samuel 26, 19; *cf.* a este respecto Robertson Smith, *Die Religion der Semiten,* edición alemana, Friburgo, 1899, pp. 19 y ss.

[51] *Cf. supra,* pp. 234 y ss.

[52] Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* 1, pp. 153 y s.

[53] Más detalles en Frobenius, *Und Afrika sprach,* pp. 154 y ss., 210 y ss. También entre los haidas, por ejemplo, existen tales “dioses del oficio”; *cf.* Swanton, “Contributions to the Ethnology of the Haida”, *Memoir of the American Museum of*

Natural History, VIII, I, 1905.

[54] Usener, *Götternamen,* pp. 75 y s.; sobre los dioses romanos de los indigitamenta, *cf.,* especialmente, Wissowa, *Religion und Kultus der Römer,* 2ª ed., pp. 24 y ss.

[55] Consúltese el t. I, pp. 268 y ss. [3ª ed., 2016, pp. 290 y ss.]

[56] Sobre la significación y difusión generalizada de esta idea del "salvador", *cf.* Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer,* Berlín, 1905.

[57] *Cf.* Bousset, *Das Wesen der Religion,* Halle, 1904, pp. 3, 13.

[58] Usener, *Götternamen,* pp. 323, 331.

[59] Sobre la difusión de la "creencia en un creador" en las religiones "primitivas", hay que remitir principalmente a la compilación del material en P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* Múnster, 1912. Véase también el excelente resumen de Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens,* pp. 114 y ss. Sobre las religiones americanas véase especialmente Preuss, "Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern", *Psychologische Forschung,* 11, 1922.

[60] *Cf.* Brinton, *Religions of Primitive Peoples,* pp. 74, 123.

[61] Más detalles en Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter,* p. 113, y Erman, *Die ägyptische Religion,* 2ª ed., p. 20.

[62] Oldenberg, *Religion des Veda,* 2, p. 605; *cf. Vedaforschung* (1905), pp. 78 y ss.

[63] *Cf.* Deussen, *Die Geheimlehre des Veda, Ausgewählte Texte der Upanishad's,* Leipzig, 1907, pp. 14 y s.; sobre la historia de Prajapati véase especialmente Deussen, *Philosophie des Veda,* en *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* I, 1, Leipzig, 1894, pp. 181 y ss.

[64] Véase Erman, *Die ägyptische Religion,* 2ª ed., pp. 20, 32.

[65] *Rigveda,* X, 129, trad. alemana de Hillebrandt, *Lieder des Rigveda,* Gotinga, 1913, p. 133.

[66] *Rigveda,* X, 81 (Hillebrandt, *op. cit.,* p. 130).

[67] *Cf.* por ejemplo, B. Moret, *Mystères Egyptiens,* París, 1913, pp. 114 y ss., 138 y ss.: "A Hèliopolis on ensegnait, aux plus anciennes époques, que Torum-Râ avait procreé les dieux, ancêtres de tous les êtres vivants, à la façon humaine, par une émission de sémence; ou qu'il s'etait levé sur le site du temple du Phénix à Hèliopolis et qu'il y avait craché le premier couple divin. D'autres dieux, qualifiés aussi démiurges, avaient employé ailleurs d'autres procédés: Phtah à Memphis, Hnoum à Eléphantine modelaient sur un tour les dieux et les hommes: Thot-Ibis couvait un oeuf à Hermopolis; Neith, la grande déesse de Saïs, était le vautour, ou la vache, qui enfanta le Soleil Râ alors que rien n'existait. Ce sont là sans doute les explications les plus anciennes et les plus populaires

de la création. Mais une façon plus subtile et moins matérielle d'énoncer que le monde est une émanation divine, apparait des les textes des Pyramides: la Voix du Démiurge y devient un des agents de la création des êtres et des choses… Il résulte de cela que pour les Egyptiens cultivés de l'époque pharaonique et des milliers d'annés avant l'ère chrétienne, le Dieu était *conçu comme un Intelligence, comme instrument de création…* Par le théorie du Verbe créateur et révélateur les écrits hermétiques n'ont fait que rajeunir une idée ancienne en Egypte, et qui faisait partie essentielle du vieux fonds de la culture intellectuelle religieuse et morale". Más detalles en mi estudio sobre *Sprache und Mythos,* Leipzig, 1924.

[68] Mäs detalles en H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistichen Aion-Vorstellung* (Vörtrage der Bibliothek, Warburg, I, pp. 127 y s.) y en Darmesteter, *Ormazd et Ahriman,* pp. 19 y ss., 117 y ss.

[69] *Cf. supra,* p. 200.

[70] *Cf. supra,* pp. 68-69.

[71] Véase Tessmann, "Religionsformen der Pangwe", en *Zeitschrift für Ethnologie,* 1909, p. 876.

[72] O. T. Mason, *Womans Share in Primitive Culture,* Londres, 1895, p. 176 (citado por Bücher, *Arbeit und Rhythmus,* 2ª ed., pp. 343 y s.).

[73] Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo,* p. 8.

[74] Hegel, *Volersugen über die Philosophie del Religion,* t. II, secc. 1: "Die Natur-religion", en *Sämtliche Werke,* XI, pp. 283 y s.

[75] Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik,* Braunschweig, 1877, pp. 25 y ss., véase especialmente pp. 29 y ss., 40 y ss. En conjunto *cf.* también Ludwig Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit,* Maguncia, 1880, pp. 53 y ss.

[76] La religión egipcia muestra cómo esta tendencia también llegó a imponerse gradualmente en las religiones naturales politeístas. En medio de la deificación de cada una de las fuerzas de la naturaleza, tal como nos las presenta el panteón egipcio, ya tempranamente aparece el viraje hacia la idea del dios único, "que existía desde el comienzo" y que engloba en su seno todo lo que existe y existirá (más detalles en Renouf, *Lectures in the Origin and Growth of Religion Illustrated by the Religion of Ancient Egypt,* Londres, 1880, pp. 89 y ss.; *cf.* también Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter,* p. 99). El viraje consciente hacia las ideas básicas de una concepción religiosa unitaria se encuentra en la conocida reforma del rey Amenofis IV (hacia 1500 a. C.), la cual en verdad sólo constituye un episodio en la historia de la religión egipcia. Aquí, con supresión de todas las demás divinidades, el culto queda reducido a los distintos dioses solares, los cuales a su vez sólo pueden ser concebidos y

adorados como diversas manifestaciones del único dios sol Atón. En las inscripciones de las tumbas de Tell el Amarna, los viejos dioses solares Horus, Ra, Tum aparecen en ese sentido como formas de una divinidad única. Junto a la vieja imagen del dios solar con cabeza de halcón aparece otra que representa al Sol mismo como disco irradiando en todas direcciones. Cada rayo termina en una mano que sostiene el símbolo de la vida. Y también aquí puede reconocerse en este simbolismo un nuevo universalismo religioso, la expresión de un nuevo universalismo no ético, de una nueva vida de la "humanidad". "Quien compare el nuevo Himno al Sol, que surge del culto de Atón —dice Erman— con los cantos al antiguo dios solar, no dejará de percibir la diferencia básica que existe entre ellos. Ambos tienen en común que celebran al dios como creador y preservador del mundo y de la vida. Pero el nuevo himno desconoce los antiguos nombres del dios solar, sus coronas, cetros, ciudades sagradas. Nada sabe de sus buques, marinos ni del dragón Apofis; nada sabe del viaje por el reino de los muertos ni del júbilo de sus habitantes. Es un canto que indistintamente pueden entonar en loor del Sol un sirio o un etíope. Y de hecho en ese himno se mencionan esas tierras y sus habitantes como si se quisiera acabar con la arrogancia con que el egipcio veía a los *miserables bárbaros*. Todos los hombres son hijos de Dios; él les dio distintos colores y lenguas y los ubicó en distintas tierras, pero se ocupa de todos del mismo modo…" (Erman, *Die ägyptische Religion,* 2ª ed., p. 81; *cf.* también Wiedemann, *Die Religión der alten Ägypter,* pp. 20 y ss.

[1] *Cf.* a este respecto *supra,* pp. 62 y ss.

La idea del primado del culto frente al mito ha sido definida principalmente por Robertson Smith en la moderna literatura histórico-religiosa y filosófico-religiosa (*Die Religion der Semiten,* edición alemana de Stübe, Friburgo, 1899, especialmente las pp. 19 y ss.). Desde entonces, la moderna investigación etnológica ha confirmado en lo esencial la concepción básica a la que Smith llegó a través del estudio de las religiones semitas. A la teoría de que el "rito" precede al "dogma" Marett la llama justamente una "verdad cardinal" de la etnología y de la antropología social *(The Birth of Humanity in: Threshold of Religion,* 3ª ed., p. 181). *Cf.* a este respecto también James, "Primitive Ritual and Belief", p. 215: "Generally speaking ritual is evolved long before belief, since primitive man is wont to, 'dance out his religion'. The savage does not find it easy to express his thoughts in words, and so he resorts to *visual language*. He thinks with his eyes rather than by articulate sounds, and therefore the root feeling of primitive religion is arrived at through an investigation of ritual".

[2] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* en *Samtliche Werke,* XI, 67.

[3] *lbid*., pp. 204 y ss.

[4] Sobre los "nombres constrictivos" (ἐπάναγχοι) de los dioses en la magia greco-egipcia, *cf.* especialmente la información característica de Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber,* Leipzig, 1921, párrafos 690 y ss. (pp. 176 y ss.).

[5] Véase a este respecto la compilación del material etnológico en Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker,* pp. 200 y ss., 312 y ss.; Frazer, *Golden Bough,* III, pp. 422 y ss.

[6] Aquí sólo consideramos esas distintas formas en su significacion *ideal:* como diversas expresiones y momentos de la "Idea" unitaria en que se funda el sacrificio. Por el contrario, la cuestión *genética* sobre si puede señalarse una forma originaria del sacrificio, de la cual se hayan desarrollado todas las demás, puede quedar fuera de consideración con ese modo de plantear el problema. Se sabe que se han ensayado muy diversas respuestas a esa cuestión; mientras Spencer y Taylor consideran que esa forma fundamental es el "sacrificio de ofrenda", otros como Jevons y Robertson Smith han hecho resaltar el punto de vista de la "comunión" entre dios y el hombre, como punto de vista originario y decisivo. La más reciente investigación detallada que Hopkins (1923) ha hecho del tema llega a la conclusión de que, sobre la base del material empírico con que se cuenta, no es posible tomar ninguna decisión definitiva en favor de una u otra teoría; teniendo, pues, que conformarnos con reconocer varios motivos igualmente originarios del sacrificio (Hopkins, *Origin and Evolution of Religion,* New Haven, 1923, pp. 151 y ss.). En todo caso, la "estratificación" espiritual de estos motivos intentada aquí nada tiene que ver con la cuestión de su antes o después cronológico.

[7] Más detalles en Mannhard, *Wald- und Feldkulte,* 2ª ed., I, pp. 212 y ss.

[8] Véase a este respecto la exposición del sacrificio védico de los caballos en Oldenberg, *Religion des Veda,* 2ª ed., pp. 317 y s., 471 y ss., y en Hopkins, *The Religions of India,* p. 191.

[9] *Cf.* Oldenberg, *op. cit.,* p. 314; Hopkins, *Origin and Evolution of Religion,* p. 176.

[10] Véase al respecto, *Lieder des Rigveda,* traducción de Hillebrandt, especialmente las pp. 29 y ss.

[11] *Cf.* Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus,* pp. 37, 155 y ss.; Hopkins, *The Religions of India,* pp. 217 y ss.

[12] Anguttara Nikaya, II, 4, 39; Udana, I, 9 (según la traducción de Winternitz, en Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch,* pp. 263 y 293).

[13] Hermann Cohen, *Die Religion der Vernumft aus den Dullen des Judentum,* p. 236.

[14] *Cf.* Hubert y Mauss, *Mélanges d'histoire des réligions,* París, 1909, p. 124.

[15] Baudissin (*Adonis und Esmun,* Leipzig, 1911), por ejemplo, ha expuesto esto respecto de la esfera *semita*. Mientras que para la principal divinidad femenina (Isthar, Astarté) existe siempre un determinado fundamento natural, mientras que ella representa la idea de la *vida* que incesantemente germina y renace nuevamente de la muerte, los Baales —según Baudissin— representan también el poder de la fecundidad, pero ante todo son los padres y señores de la tribu, la cual desciende de ellos a través de una serie real de engendramientos. (Más detalles en *op. cit.,* pp. 25 y 39 y ss.)

[16] *Cf.* especialmente Robertson Smith, *Die Religion der Semiten,* edición alemana, pp. 212 y ss., 239 y ss., así como las confirmaciones y adiciones que J. Wellhausen ha dado sobre la concepción del sacrificio ya expuesta, refiriéndose principalmente a las fuentes de la religión *arábiga* (*Reste arabischen Heidentums,* Berlín, 1897, pp. 112 y ss.).

[17] *Cf.* Hegel, *Vorlersungen über die Philosophie der Religion,* en *Sämtliche Werke,* XI, pp. 225 y ss.: (En el culto profano) "El culto es ya lo que el hombre concibe como modo normal de vida; él vive en esta unidad sustancial; culto y vida no están diferenciados y un mundo de absoluta finitud todavía no se ha contrapuesto a una infinitud. Así pues, entre los paganos priva la conciencia de su felicidad, la conciencia de que dios está cerca de ellos como dios del pueblo, de la ciudad; priva el sentimiento de que los dioses les son propicios y les dan un disfrute de lo mejor… Por tanto, aquí el culto tiene la característica esencial de que *no constituye algo peculiar,* distinto del resto de la vida, sino una continua vida en el reino de la luz y en el bien. La *vida temporal, de carencias,* esta vida inmediata, *es ella misma culto,* y el sujeto todavía no ha distinguido entre su vida esencial y el mantenimiento de su vida temporal y las actividades que

realiza para la existencia inmediata y finita. En esta etapa debe existir una conciencia expresa de su dios en cuanto tal, una elevación hacia la idea del ser absoluto y una veneración y ensalzamiento del mismo. Pero inicialmente ésta es una relación abstracta de sí misma, en la cual no entra la vida concreta. Tan pronto como la relación del culto toma una forma más *concreta,* da cabida dentro de sí a toda la *realidad exterior del individuo;* todo el ámbito de la vida cotidiana, comer, beber, dormir y todas las acciones para la satisfacción de necesidades naturales guardan relación con el culto, y el transcurso de todas estas acciones y actividades constituye una vida santa."

[18] En lugar de dar muchos ejemplos de esta relación, me limito a remitir a la notable compilación y al juicio de Hermann Usener en su ensayo "Mythologie", *Archiv für Religionswissenschaft,* VII, 1904, pp. 15 y ss.

[19] *Cf.* Geldner, *Vedische Studien,* Stuttgart, 1899, I, pp. 144 y ss.

[20] Más detalles en Gough, *The Philosophy of the Upanishads,* Londres, 1882, y en Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus,* especialmente las pp. 10 y ss.

[21] Orígenes, περὶ εὐχῆς. c. 10, 2 (citado por Farnell, *The Evolution of Religion,* 3ª ed., Nueva York, 1905, p. 228.

[22] Más detalles en Marett, "From Spell to Prayer" (*The Threshold of Religion,* 3ª ed., pp. 29 y ss.), así como en Farnell (*op. cit.,* pp. 163 y ss.).

[23] *Cf. supra,* p. 234; sobre el material etnológico y de historia de la religión, *cf.* especialmente la recopilación de Frazer, *The Golden Bough,* vol. III: "The Dying God", 3ª ed., Londres, 1911.

[24] *Cf.* Brinton, *Religions of Primitives Peoples,* pp. 190 y s. También en las inscripciones babilónicas se encuentra un "sacrificio expiatorio sustituto"; véase a este respecto H. Zimmern, *Keilschriften und Bibel,* Berlín, 1903, pp. 27 y ss.

[25] Jalal-al-din Rumi, cuarteto traducido por Goldziher, *Vorlesugen über den Islam,* Heidelberg, 1910, p. 156.

[1] Véase t. I, pp. 148-149. [3ª ed., 2016, pp. 168-169.]

[2] Más detalles en mi estudio sobre "Sprache und Mythos", Leipzig, 1924, pp. 38 y ss.; *cf.* también *supra,* pp. 65 y ss.

[3] Documentación al respecto en Th. Danzel, *Die Anfänge der Schrift,* Leipzig, 1912.

[4] Sobre esto y lo que sigue, *cf. supra,* pp. 62 y ss.

[5] Heródoto, I, 131, *cf.* especialmente III, 29.

[6] Más detalles al respecto en Victor Henry, *Le Parsisme,* París, 1905, p. 63.

[7] Yasht, 13, p. 77.

[8] Más detalles sobre este cambio lingüístico-religioso de significado véanse en Leopold von Schroeder, *Arische Religion,* I, pp. 273 y ss., y en Jackson. *Grundriss der iranischen Philologie,* II, p. 646. Contra Darmesteter subraya Victor Henry (*Le Parsisme,* pp. 12 y ss.) que aquí se trata de algo más que un "accidente lingüístico" (*un accident de langage*).

[9] También esta peculiar situación intermedia y vacilante de la conciencia religiosa puede mostrarse con evidencia directa en la designación *lingüística* que se aplica al mundo mitológico, al mundo demoniaco "inferior". Así, por ejemplo, en el *Avesta* Ahrimán es llamado señor de la mentira *(druj);* pues bien, la raíz indogermánica *dhrugh* (sánscrito *druh*) contenida en esa palabra, reaparece en la raíz germánica *drug,* la cual en alemán evoluciona hasta *Trug* ("engaño") y *Traum* ("sueño"). De aquí se derivan las designaciones germánicas para los demonios y fantasmas (antiguo nórdico *draugr* = fantasma; antiguo alto alemán *troc, gitroc,* etc.). Para más detalles sobre esta conexión véase W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologhie,* p. 85, así como Kluge, *Etymologischem Wörterbuch der deutschen Sprache:* "Traum" y "Trug".

[10] Más detalles al respecto, por ejemplo, en Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus,* pp. 63 y ss.; así como en Deussen, *Philosophie der Upanishad's,* pp. 117 y ss., 206 y ss.

[11] Sobre la posición del concepto de Samkhāra en la doctrina budista, *cf.* especialmente Pischel, *Leben und Lehre des Buddha,* Leipzig, 1906, pp. 65 y ss.; véase también Oldenberg, *Buddha,* 4ª ed., pp. 279 y ss.

[12] Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* en *Sämtliche Werke,* 2, I, p. 248.

[13] A este respecto me limito a remitir a la última investigación que ha rastreado y esclarecido desde todos los ángulos esa relación: Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes,* Leipzig, 1924 (Estudios de la Biblioteca Warburg, núm. III).

[14] Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3ª ed., I, p. 198.

[15] *Cf. supra,* pp. 105 y ss.

[16] Tampoco aquí entro en detalles. Basta con recordar el penetrante análisis que de cada una de las "imágenes litúrgicas" hizo Dietrich en la segunda parte de su *Mithrasliturgie* (pp. 92 y ss.).

[17] Meister Eckhart, editado por Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* II, 205.

[18] Para más detalles véase *supra,* pp. 92-93.

[19] *Cf. supra,* pp. 63 y ss.; más detalles en Reitzenstein, *Die hellenistichen Mysterienreligionen,* 2ª ed., pp. 38 y ss., así como en Norden, *Agnostos Theos,* pp. 97 y ss.

[20] ϑεὸς δὲ ἀνϑρώπω οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτον πᾶσά ἐστιν η ὁμιλία χαὶ ὁ διάλεχτος ϑεοῖς πρὸς ἀνϑρώπους, χαὶ ἐγρηγορόσι χαὶ χαϑεύδονοι (*Simposio,* 203 A).

[21] *Cf. supra,* p. 62.

[22] Hamann a Lavater (1778), obras editadas por Roth V, 278; más detalles sobre la concepción "simbólica" de Hamann sobre el mundo y el lenguaje pueden verse especialmente en la notable exposición de Rudolf Unger: *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens,* Múnich, 1905; *Hamann und die Aufklärung,* Sena, 1911.

[23] *Cf.,* por ejemplo, Eckhart, edición de Pfeiffer, II, 92 y otras.

[24] Hamann, "Aesthetica in nuce", *Schriften* (Roth), II, 261. Cuán vigorosamente influyó esta concepción procedente de la mística en la *epistemología* moderna lo prueba, sobre todo, el ejemplo de Berkeley, cuyas teorías psicológicas y epistemológicas culminan con la idea de que todo el mundo de la percepción sensible no es más que un sistema de signos sensibles, en los cuales se comunica el espíritu infinito de Dios con los espíritus finitos (*cf.* t. I, pp. 87 y s.). [3ª ed., 2016, pp. 105 y s.]

[25] Jacobi, "Über eine Weissagung Lichtenbergs" (1801), *Werke* III, pp. 209 y ss.

[26] Dante, *Convivio,* "Trattato secondo", cap. 1: "Le scritture si possono intendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale, e questo è quello che non si distende più oltre che la lettera propia… L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che si nasconde sotto il manto de queste favole, ed è una verità ascosa sotto bella menzogna… Il terzo senso si chiama morale; e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture a utilità di loro e di loro discenti: siccome appostare si può nel Vangelio, quando Cristo saliò lo monte per trasfigurarsi, che delli dodici Apostoli, ne menò seco li tre; in che moralmente si può intendere, che alle secrettissime cose noi dovemo avere poca compagnia. Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovra senso: e quest'è, quando spiritualmente si spone una scritura, la

quale, ancora nel senso litterale, Eziandio per le cose significate, significa delle superne cose dell'eternale gloria; siccome veder si può quel canto del Profeta, che dice, che nell'uscita del popolo d'Israele d'Egitto, la Giudea è fatta santa e libera. Che avvegna essere vero, secondo la lettera, sie manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende, cioè che nell'uscita dell'anima del peccato, essa si è fatta santa e libera in sua potestade".

[27] "Allegoria est, quando aliud sonat in lettera et aliud in spiritu, ut quando per unum factum aliud intelligitur; quod si illud sit visibile, est simplex ἀλληγορία; si invisibile et caeleste, tunc dicitur ἀναγωγή, ut cum *Christi praesentia vel Ecclesiae sacramenta* verbis vel mysticis rebus designatur. Anagoge dicitur… sensus, qui a visibilibus ad invisibilia ducit… ad superiora sive ecclesiam… et de praemio futuro et de futura vita disputans." Guilelmus Durandus, *Rationale divinorum officiorum* (1286), proem. fol. 2 a, citado por Sauer, *Symbolik des kirchengesänds,* p. 52.

[28] *Cf. supra,* p. 306.

[29] Véase Albert Görland, *Religionsphilosophie als Wissenschafts aus den Systemgeiste des kritischen Idealismus,* pp. 263 y s.; "para esta religión… cualquier 'cosa' deviene un 'paso de Dios' hacia el yo, un paso del yo hacia Dios. Así pues, el 'mundo' no es más que la senda que recorre la 'proximidad de Dios'… La palabra religiosa 'mundo' significa esa relación. Y si la relación entre yo y Dios es la eternidad y la relación entre yo y mundo la temporalidad, el mundo, como término medio absoluto entre Dios y el yo, significa el hallazgo de la eternidad en la temporalidad, de la temporalidad en la eternidad… En toda religión, en la forma más clara… —en la mística alemana de un Eckhart— encontramos testimonios de que la exigencia de santificación total del mundo se brota de la más profunda fuente de la vivencia religiosa".

[30] Leibniz, *Deutsche Schriften,* ed. por Guhrauer, Berlín, 1838, I, 411.

[31] Leibniz, "Réponse aux réflexions de Bayle" *(Philosophische Schriften,* ed. por Gerhardt, IV, 557): "Le merveilleux universel fait cesser et absorbe, pour ainsi dire, le merveilleux particulier, parce qu'il en rend raison".

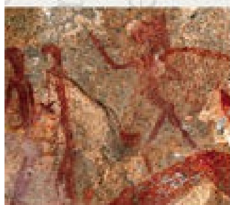
[32] *Oeuvres,* publicadas por Foucher de Carcil, I, p. 277.

[33] Schleiermacher, *Reden über die Religion,* 2º discurso, ed. por Rudolf Otto, Gotinga, 1899. pp. 33, 47, 66.

[34] Véase *supra,* p. 304.

Índice

En esta segunda parte de *Filosofía de formas simbólicas,* Cassirer emprende la crítica de la conciencia mítica, paso esencial de lo que, en un contexto más amplio, Kant llamaba "revolución copernicana". En lugar de medir el contenido, el sentido y la verdad de las formas mentales, merced a otra pauta que reflejarían de modo mediato, hemos de descubrir en ellas el patrón y el criterio de su verdad, de su significación interna. En lugar de tenerlas por meras copias, debemos reconocer su regla espontánea de originación, una modalidad y rumbo originarios de plasmación que son más que un simple calco de algo que nos fuera concedido de antemano en firme figuración del ser. Considerado así, el mito —con el arte, el lenguaje y aun el conocimiento— se convierte en símbolo, no porque designe alguna realidad presente ofreciendo una alegoría indicadora y explicativa, sino por su facultad de crear y desplegar de sí un mundo dotado de sentido. Cada forma simbólica exhibe el desenvolvimiento peculiar de la mente, en virtud del cual le es dada a ella una "realidad", un ser determinado y articulado.



www.fondodeculturaeconomica.com

Índice